L'AUTEL FUNÉRAIRE ISIAQUE DE FABIA STRATONICE

ÉDITION SPÉCIALE DES

ÉTUDES PRÉLIMINAIRES AUX RELIGIONS ORIENTALES DANS L'EMPIRE ROMAIN

À L'OCCASION DU 60-IÈME ANNIVERSAIRE DE
MAARTEN J. VERMASEREN

PUBLIÉE PAR MARGREET B. DE BOER ET T. A. EDRIDGE

TOME SOIXANTE ET ONZIÈME

JEAN-CLAUDE GRENIER

L'AUTEL FUNÉRAIRE ISIAQUE
DE
FABIA STRATONICE

LEIDEN
E. J. BRILL
1978

Fabia Stratonice

JEAN-CLAUDE GRENIER

L'AUTEL FUNÉRAIRE ISIAQUE DE FABIA STRATONICE

AVEC UN FRONTISPICE ET 16 PLANCHES

LEIDEN
E. J. BRILL
1978

ISBN 90 04 05452 9

Copyright 1978 by E. J. Brill, Leiden, The Netherlands

All rights reserved. No part of this book may be reproduced or translated in any form, by print, photoprint, microfilm, microfiche or any other means without written permission from the publisher

PRINTED IN THE NETHERLANDS

à Monsieur le Professeur
M. J. Vermaseren

TABLE DES MATIÈRES

Avant-propos IX
Abréviations et Bibliographie XI

L'autel funéraire isiaque de Fabia Stratonice
Description 1
Commentaire 7

Indices 29

Table des Planches 33

Planches I à XVI

AVANT-PROPOS

Ce petit livre est dédié à Monsieur le Professeur M. J. Vermaseren. Avec mon profond respect, je tiens à lui exprimer ici toute ma gratitude pour m'avoir confié l'étude de l'autel funéraire de Fabia Stratonice et d'avoir accepté de la publier dans la série des ÉPRO.

Je remercie le Dr. J. Thimme et le Dr. B. Cämmerer du Badisches Landesmuseum de Karlsruhe qui ont bien voulu fournir les excellentes photographies de ce monument reproduites aux Planches I à VII.

Le Caire, le 13 Mai 1977

ABRÉVIATIONS ET BIBLIOGRAPHIE

Altmann W., *Die römischen Grabaltäre der Kaiserzeit*, Berlin, 1905.

Bataille A., *Les Memnonia*, (*RAPH* 23), Le Caire, 1952.

Beaujeu J., *La religion romaine à l'apogée de l'Empire*. I, « *La politique religieuse des Antonins* », Paris, 1955.

BIFAO = *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale.*

Bonneau D., *La crue du Nil, divinité égyptienne, à travers mille ans d'histoire* (*332 av.-641 ap.J-C.*), Paris, 1964.

Bonnet, *RÄRG* = H. Bonnet, *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte*, Berlin, 1952.

BSAA = *Bulletin de la Société d'Archéologie d'Alexandrie.*

Cagnat, *Épigraphie latine* = R. Cagnat, *Cours d'Épigraphie latine*, Paris, 1890.

Cagnat et Chapot, *Manuel d'Archéologie Romaine*, 2 vol., Paris, 1917 et 1920.

CÉ = P. Roussel, *Les cultes égyptiens à Délos du III° au I° siècle avant J-C.*, Paris-Nancy, 1915-1916.

Chassinat É., *Le mystère d'Osiris au mois de Khoiak*, 2 vol., Le Caire, 1966 et 1968.

CIL = *Corpus Inscriptionum Latinarum.*

Cumont F., *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains, Haut Commissariat de l'État Français en Syrie et au Liban, Service des Antiquités, Bibliothèque Archéologique et Historique*, XXXV, Paris, 1942.

Cumont F., *Les religions orientales dans le paganisme romain*, Paris, 4° éd., 1929.

Daremberg Ch. et Saglio É., *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines*, Paris, 1877 sq.

Delbrueck R., *Antike Porträts*, Bonn, 1912.

Dunand F., *Le culte d'Isis dans le bassin oriental de la Méditerranée*, (*ÉPRO* 26), 3 vol., Leyde, 1973.

ÉPRO = *Études Préliminaires aux Religions Orientales dans l'Empire romain.*

Espérandieu É., *Recueil Général des bas-reliefs, (statues et bustes) de la Gaule romaine*, 7 vol., Paris, 1907-1918.

Felletti, *I Rittrati* = *Museo Nazionale Romano*, B. M. Felletti, *I Rittrati*, Rome, 1953.

Foraboschi D., *Onomasticon alterum Papyrologicum, Supplemento al Namenbuch di F. Preisigke*, in « *Testi e documenti per lo studio dell'Antichita* » 16, Milan, s.d.

Fraser P. M., *Ptolemaic Alexandria*, 3 vol., Oxford, 1972.

García y Bellido A., *Les religions orientales dans l'Espagne romaine*, (*ÉPRO* 5), Leyde, 1967.

Grenier J-C., *Anubis alexandrin et romain*, (*ÉPRO* 57), Leyde, 1977.

Gwyn Griffiths J., *Plutarch's, De Iside et Osiride*, Cambridge, 1970.

Gwyn Griffiths J., *Apuleius of Madauros, The Isis-Book*, (*Metamorphoses, Book XI*), (*ÉPRO* 39), Leyde, 1975.

Hoffiler V. et Saria B., *Antike Inschriften aus Jugoslavien*, I, *Noricum und Pannonia Superior*, Amsterdam, 1969.

IG = *Inscriptiones Graecae.*
ILS = H. Dessau, *Inscriptiones Latinae Selectae*, 3 vol., Berlin, 1892-1916.
JAC = *Jahrbuch für Antike und Christentum.*
Kelly Heyob Sh., *The Cult of Isis among Women in the graeco-roman World*, (*ÉPRO* 51), Leyde, 1975.
Lafaye, *Divinités d'Alexandrie* = G. Lafaye, *Histoire du culte des divinités d'Alexandrie Sarapis, Isis, Harpocrate et Anubis hors de l'Égypte*, Paris, 1884.
Lauer J-Ph. et Picard Ch., *Les statues ptolémaïques du Sarapieion de Memphis*, Paris, 1955.
Leclant, *IBIS* = *Inventaire Bibliographique des Isiaca*, (*ÉPRO* 18), Leyde, 1972 (A-D); 1974 (E-K).
Malaise, *Cultes ég. en Italie* = M. Malaise, *Les conditions de pénétration et de diffusion des cultes égyptiens en Italie*, (*ÉPRO* 22), Leyde, 1972.
Malaise, *Inventaire* = M. Malaise, *Inventaire préliminaire des documents égyptiens découverts en Italie*, (*ÉPRO* 21), Leyde, 1972.
Pape-Benseler, *Griechischen Eigennamen* = W. Pape et G. Benseler, *Wörterbuch der griechischen Eigennamen*, Graz, 1959.
Porter B. et Moss R., *Topographical Bibliography of ancient egyptian hieroglyphic Texts, Reliefs and Paintings*, 7 vol., Oxford.
Preisigke F., *Namenbuch*, Heidelberg, 1922.
PW = Pauly-Wissowa, *Realencyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft*, Stuttgart, 1894 sq.
RA = *Revue Archéologique.*
Reinach, *RRGR* = S. Reinach, *Répertoire des reliefs grecs et romains*, 3 vol., Paris, 1922.
Rev. Phil. = *Revue de Philologie, de Littérature et d'Histoire Anciennes.*
RIC = H. Mattingly et E. A. Sydenham, *The Roman Imperial Coinage*, Londres, 1923 sq.
Richter, *Roman Portraits* = *The Metropolitan Museum of Art*, G. M. A. Richter, *Roman Portraits*, New-York, 1948.
Robert L., *Hellenica* XIII, *D'Aphrodisias à la Lycaonie*, c.r. du vol. VIII des *Monumenta Asiae Minoris Antiquae*, Paris, 1965.
Robert L., *Noms indigènes dans l'Asie Mineure gréco-romaine, Bibliothèque Archéologique et Historique de l'Institut Français d'Istanbul*, XIII, Paris, 1963.
Robertson A. S., *Roman Imperial Coins in the Hunter Coin Cabinet*, Oxford, 1962 sq.
Roullet A., *The Egyptian and Egyptianizing Monuments of Imperial Rom*, (*ÉPRO* 20), Leyde, 1972.
Roussel, *CÉ* = P. Roussel, *Les cultes égyptiens à Délos du III° au I° siècle avant J-C.*, Paris-Nancy, 1915-1916.
RT = *Recueil de Travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes.*
Sachs C., *Die Musikinstrumente des alten Aegyptens, Staatliche Museum zu Berlin, Mitt. aus der ägyptischen Sammlung*, III, Berlin, 1921.
Sadurska A., *Les portraits romains dans les collections polonaises*, = *Corpus Signorum Imperii Romani* I (Pologne), Varsovie, 1972.

SIRIS = L. Vidman, *Sylloge Inscriptionum Religionis Isiacae et Sarapiacae*, Berlin, 1969.
Spiegel J., *Die Götter von Abydos*, Wiesbaden, 1973.
Stuart Jones H., *A Catalogue of the ancient Sculptures of the Musei Capitolini*, Oxford, 1912.
Tran Tam Tinh V., *Le culte des divinités orientales à Herculanum*, (*ÉPRO* 17), Leyde, 1971.
Tran Tam Tinh V., *Essai sur le culte d'Isis à Pompéi*, Paris, 1964.
Turcan R., *Les sarcophages romains à représentations dionysiaques*, *Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome*, Fasc. 210, Paris, 1966.
Vidman L., *Isis und Sarapis bei den Griechen und Römern*, Berlin, 1970.
ZÄS = *Zeitschrift für Aegyptische Sprache und Altertumskunde.*

L'autel funéraire de Fabia Stratonice est conservé au Badisches Landesmuseum de Karlsruhe sous le numéro d'Inventaire 67/134. Il a fait l'objet d'une notice de J. Thimme, *Badisches Landesmuseum. Neuerwerbungen 1967* dans *Jahrbuch der Staatlichen Kunstsammlungen in Baden-Württemberg* V, 1968, *Grabstein einer Isismystin*, p. 182-184 et fig. 9. Après en avoir fait une rapide description, J. Thimme date ce monument de la fin du règne de Trajan — vers 110 — et indique quant à la provenance « angeblich aus der Umgebung von Bari ».

A. DESCRIPTION

(Planches I-VII)

Cet autel de marbre se présente comme un parallélépipède de proportions harmonieuses. Ses dimensions sont les suivantes:

Hauteur: 1, 35 m.
Largeur: 0, 80 m.
Profondeur: 0, 60 m.

Sa face principale et ses deux côtés sont décorés.

La partie supérieure est constituée par une sorte de couvercle bombé et terminé sur ses petits côtés par deux coussinets formés de faisceaux de longues feuilles de laurier, serrés en leur milieu par un lien de part et d'autre duquel elles se répartissent. Une rosette à cinq pétales timbre les extrémités de cet ornement. Le fronton arrondi ainsi ménagé est décoré d'un oiseau passant vers la gauche, assez haut sur pattes, au corps terminé par une longue queue couverte en partie par les ailes, et dont la tête portée par un cou assez épais s'orne d'une petite aigrette (Planche I). Malgré quelques erreurs de morphologie — ailes trop longues, cou trop épais, tête trop grosse —, il est cependant facile d'identifier cet oiseau à un paon. Bien qu'il soit montré ici « au repos », sans déployer la roue splendide de sa queue, le symbole que cet animal représente reste le même: l'immortalité céleste. Le paon fut introduit dans l'iconographie des cultes dionysiaques à Alexandrie au temps des premiers

Ptolémées et il garda tout au long des époques hellénistiques et romaines cette même signification qui lui était si attachée que le Christianisme et l'Islam l'adoptèrent à leur tour [1]. Le paon apparaît assez souvent, en particulier sur des monuments funéraires [2] et notons entre autres le magnifique exemplaire en bronze retrouvé au Mausolée d'Hadrien à Rome [3].

L'ensemble de la partie supérieure repose sur une corniche faisant une assez forte saillie composée d'un listel et de deux moulures, et sous laquelle se développent les faces de l'autel.

La face principale (Planches I-II) présente une large et profonde ouverture circulaire (Diamètre moyen: 0, 60 m). A l'intérieur de ce médaillon, se détache en haut relief — presque en ronde bosse — le buste de Fabia Stratonice [4]. Elle est vêtue d'une *stola* laissant le cou bien dégagé et offrant sur son épaule et l'amorce de son avant-bras droit, une série de boutonnages assez espacés pour donner naissance à un chapelet de trois échancrures ovoïdes. L'autre épaule et la moitié gauche du buste sont couvertes par les plis d'un épaisse *palla*. Le visage, de belle facture, est grave bien que les lèvres légèrement pincées semblent esquisser un sourire rendu plus sensible par les deux rides bien marquées qui partant des ailes du nez — malheureusement détruit — soulignent les pommettes.

---

[1] Sur le paon et le symbole qu'il représente, voir l'étude que lui consacre Ch. Picard dans Lauer et Picard, *Les statues ptolémaïques du Sarapieion de Memphis*, p. 194-209 à propos des deux groupes de l'exèdre du Sarapieion montrant Dionysos enfant chevauchant des paons.

[2] Outre les nombreux exemples cités par Ch. Picard (voir note précédente), cf. aussi Espérandieu, *Recueil général des bas-reliefs de la Gaule romaine*, II, n° 1789 (urne funéraire); Cumont, *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains*, p. 231 n. 3; Turcan, *Les sarcophages romains à représentations dionysiaques*, p. 560, 563 et 566.

[3] Cf. Lauer et Picard, *Les statues ptolémaïques du Sarapieion de Memphis*, p. 208 et fig. 110.

[4] Sur ce type d'autels funéraires très fréquents à l'époque impériale, cf. Altmann, *Die röm. Grabaltäre*, p. 196 sq. n° 270 sq. (part. n° 272, 274); Cahen, art. « *Sepulcrum* » dans Daremberg-Saglio, *Dict. des Antiquités grecques et romaines*, IV/2, p. 1236-1237; Cagnat et Chapot, *Manuel d'Archéologie romaine*, I, p. 341-342. Cette disposition offre de grandes variétés de formes: le médaillon peut avoir la forme d'une coquille, le buste être plus ou moins détaché du fond, plusieurs bustes peuvent être placés dans le même médaillon, plusieurs médaillons ne contenant chacun qu'un seul buste décorer la face de l'autel etc.

La coiffure est très élaborée. Allant en s'évasant légèrement vers le haut, elle se compose de plusieurs parties. D'abord, la délimitant à la base, deux tresses plates partent des oreilles et montent vers le milieu du front où elles se rejoignent. Ensuite, dans l'axe du visage, un volume de boucles en nid d'abeilles, travaillées sur la pierre au foret, est flanqué de part et d'autre par de larges mèches verticales devenant de plus en plus hautes à mesure qu'elles se rapprochent de la partie médiane. Cet ensemble forme un diadème derrière lequel le reste de la chevelure — un gros chignon de nattes vraisemblablement — est couronné de deux tresses cylindriques. Ce type de coiffure est caractéristique du début du II° siècle ap. J-C. Les boucles en nid d'abeilles qui furent à la mode sous les Flaviens, se retrouvent ici jointes au diadème que l'on voit porté par les Impératrices et les Princesses du temps de Trajan et d'Hadrien: Plotine, Marciane, Matidie et Sabine [5]. Une tête du Musée National Romain, datée de la fin du règne de Trajan [6], présente une disposition

[5] Sur les coiffures des Impératrices et dames romaines, et les indices de datation que l'on peut en déduire, cf. M. M. Evans, *Hair-dressing of Roman Ladies as illustrated on Coins, Numismatic Chronicle*, 4° série, VI, 1906, p. 37-65 et pl. III-IV; Cagnat et Chapot, *Manuel d'Archéologie romaine*, II, p. 387-390; Wegner, *Datierung römischer Haartrachten, AA*, 1938, col. 289-295. Certains de ces diadèmes devaient être en fait des postiches où se mélangeaient des cheveux naturels habilement tressés et bouclés à des bijoux, épingles et armatures. Les diadèmes en nid d'abeilles sous les Flaviens pouvaient être plus ou moins hauts, allant des dimensions d'un édifice impressionnant à un simple bandeau qui domine à peine le chignon. Sous Trajan et Hadrien, le diadème s'abaisse mais devient parfois double ou triple et n'est plus alors la seule partie travaillée de la chevelure: le chignon, en particulier chez Sabine, est un complexe entrelacs de nattes. Un buste du Metropolitan Museum (Inv. n° 14.130.7 —Plotine ?—) montre bien ce que ce diadème avait d'artificiel, parce que travaillé à part, il devait être rapporté sur la tête de la statue et que justement il manque aujourd'hui, cf. G. M. A. Richter, *Roman Portraits*, n° 63. La découpe de la chevelure sur le front pourrait être aussi un indice de datation: en arc brisé sous les Flaviens, en arc plus arrondi sous Trajan, en arc à nouveau brisé sous Hadrien; mais c'est encore là une règle qui souffre autant d'exceptions que d'exemples parfaits.

[6] Inv. n° 51052, cf. B. M. Felletti, *I Rittrati*, p. 98 n° 186 qui en commentant ce portrait évoque deux autres bustes féminins: un du Musée du Capitole qui représente peut-être Matidie (Stanza degli Imperatori N° 30) et un autre de la Glyptothèque Ny-Carlsberg (N° 670), cf. A. Hekler, *Die Bildniskunst der Griechen und Römer*, Stuttgart, 1912, pl. 240 *a* et *b*. On y retrouve le même volume central en nid d'abeilles. Dans la coiffure du présumé portrait

analogue: partie centrale de nid d'abeilles encadrée de mèches ascendantes (Planche VIII).

S'il est possible de pousser plus loin l'analyse, on remarquera que le diadème formé de larges mèches verticales semble avoir été surtout apprécié de Marciane, la sœur de Trajan, (Planche IX), encore que sur certaines monnaies, Sabine, l'épouse d'Hadrien, pourrait porter la même coiffure [7]. Il reste en effet difficile par le seul critère de la mode capillaire d'attribuer à l'un ou à l'autre règne — Trajan ou Hadrien — le portrait de Fabia Stratonice [8], et, si la coiffure reflète davantage ce qui avait cours à la fin du règne de Trajan, en revanche le style de la sculpture — surtout en ce qui concerne le rendu du visage — ferait plutôt pencher vers Hadrien. A cet égard, la ressemblance entre notre portrait et celui d'une dame romaine du temps d'Hadrien, peut-être Sabine elle-même, mérite d'être soulignée [9] (Planche X). La forme générale des visages diffère quelque peu: les pommettes accentuées de Fabia Stratonice lui font une face plus ronde. Mais, le traitement du regard (écartement et forme des yeux, rendu des arcades sourcillières), et la découpe du front délimité par les mêmes tresses plates confèrent à ces deux portraits un indéniable air de parenté non seulement fondé sur la technique de la sculpture, mais surtout sur la manière de conce-

---

de Matidie, il n'occupe que la partie supérieure du diadème, chez l'autre il se divise en deux masses qui descendent jusqu'à la tresse assurant la découpe du front.

[7] Pour un bon exemple des mèches verticales et plates qu'affectionnait Marciane, voir la tête du Metropolitan Museum de New-York, Inv. n° 20.200, cf. G. M. A. Richter, *Roman Portraits*, n° 66. On retrouve ces mêmes mèches dans les profils monétaires de Marciane dont une bonne reproduction est donnée par Delbrueck, *Antike Porträts*, p. LXVI n° 39 et Taf. 62 n° 39 (Planche IX b). Il est évident que certaines coiffures ne tombèrent pas totalement en désuétude à la mort de la Princesse qui en avait lancé la mode. Par exemple Sabine dont le plus souvent la coiffure est différente, semble d'après certaines monnaies se coiffer comme Marciane, cf. A. S. Robertson, *Roman Imperial Coins in the Hunter Coin Cabinet*, II, « *Sabine* » part. n° 39, 40, 41, 43 = p. 175 et pl. 46.

[8] Cf. la remarque de Cagnat et Chapot, *Manuel d'Archéologie romaine*, I, p. 501: « Telle princesse adopte d'abord la coiffure de la précédente, puis une nouvelle, dont se contente quelque temps l'impératrice qui lui succède, avant de lancer à son tour une mode inédite ».

[9] Metropolitan Museum, Inv. n° 22.139.2, cf. G. M. A. Richter, *Roman Portraits*, n° 70.

voir et de rendre le visage humain. Le portrait de Fabia Stratonice n'a pas la froideur que l'on constate souvent dans la sculpture de l'époque de Trajan; il en émane au contraire une chaleur et une présence que nous restituent tant d'œuvres du temps d'Hadrien. Quoiqu'il en soit, il est fort possible que ce portrait ait été exécuté sous Hadrien, après la mort de Fabia Stratonice, et qu'il reprenne les traits qu'elle avait au temps de son plein épanouissement quelques années plus tôt sous Trajan. Sans entrer plus avant dans des considérations esthétiques, il faut cependant souligner ici la haute qualité du monument de Fabia Stratonice dont le portrait n'a rien à envier à certaines œuvres représentant le Prince et sa famille. Cette considération peut aider à fixer deux éléments importants: d'une part, L. Plutius Hermès et son épouse appartenaient vraisemblablement à une couche sociale fortunée, d'autre part, nous avons là un travail qui ne provient certainement pas d'un atelier provincial.

Encadrant la moitié inférieure du médaillon où figure le buste que l'on vient d'analyser, un sistre à quatre branches et une situle dont l'anse est figurée rabattue derrière le sein bien marqué qui forme le corps du vase, complètent la décoration [10].

---

[10] On trouvera sur le sistre et la situle à l'époque gréco-romaine deux articles bien documentés et encore précieux dans le *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines* de Daremberg-Saglio, tome IV/2, p. 1355-1357 (*sistrum*, Seymour de Ricci) et 1357-1360 (*situla*, A. Grenier). Sur le sistre instrument de musique cultuel d'abord réservé à Hathor, puis attribué ensuite à Isis et à d'autre déesses comme Bastet et Sekhmet, cf. Curt Sachs, *Die Musikinstrumente des alten Aegyptens*, p. 28-38 et pl. 3-5; L. Klebs, *ZÄS* 67, 1931, p. 60-63; Bonnet, *RÄRG*, p. 716-720; Chr. Ziegler, *La Revue du Louvre*, 1/1977, p. 1-4 vient de publier un des plus beaux exemplaires de la collection du Louvre. Le sistre représenté sur l'autel de Fabia Stratonice, conformément à la description de Plutarque, *Isis et Osiris*, ch. 63, a bien quatre branches qui correspondent aux quatre éléments: le feu, la terre, l'eau et l'air; sur ce passage de Plutarque, cf. Gwyn Griffiths, *Plutarch's, De Iside et Osiride*, p. 525-528. Il est frappant de constater que cet instrument tant de fois évoqué et représenté, n'est mentionné par aucun texte soit d'inventaire soit de consécration dans les sanctuaires isiaques du Monde Grec, cf. F. Dunand, *Le culte d'Isis*, III, p. 220-221. Quant à la situle, vase en forme de sein contenant l'eau lustrale, on en a des mentions dans des textes tardifs de l'Égypte Pharaonique qui assimilent explicitement ce vase *wšb* aux mamelles de la divinité, cf. Chassinat, *Le mystère d'Osiris au mois de Khoiak*, I, p. 212-213. Apulée, *Métamorphoses*, XI, 10 la décrit comme un

L'inscription de quatre lignes qui est placée sous cet ensemble (Planche III), ne pose pas de problèmes de lecture:

D(*is*) M(*anibus*)
FABIAE . Q(*uinti*) F(*iliae*) . STRATONICE
OPTIMAE . AC . PIISSIMAE . CONJVGI
L(*ucius*) . PLVTIVS . HERMES

« *Aux Dieux Manes. A Fabia Stratonice, fille de Quintus, la meilleure et la plus pieuse des épouses, Lucius Plutius Hermès.* »

Les lettres sont de hauteurs sensiblement différentes suivant les lignes: ligne 1 = 4,8 cm., ligne 2 = 3,7 cm., ligne 3 = 3,7 cm., ligne 4 = 2,8 cm.

On remarquera l'aspect particulièrement élégant de la gravure de ce texte. Le tracé des lettres, leurs proportions manifestent le soin égal que le lapicide déploya pour concevoir et orner l'autel de Fabia Stratonice. On ne peut, semble-t-il, déduire aucun indice formel de datation qui soit fondé sur la paléographie, si ce n'est bien évidemment que ce texte fut gravé à la « bonne époque » de l'Empire. Noter que les points séparatifs sont ici de petits triangles, ou plus exactement sont « cunéiformes », ce qui révèle encore une fois, une inscription soignée [11].

Les deux côtés de l'autel portent en bas-relief des représentations de personnages.

Sur la face droite est figuré Anubis (Planches IV-V). Le dieu égyptien, à la tête de chien caractéristique, est vêtu d'une tunique serrée à la taille et arrêtée au dessus des genoux, ainsi que d'un ample manteau agrafé sur l'épaule droite. L'avant bras gauche, aujourd'hui disparu, soulevant un pan du manteau venait reposer sur le manche d'un long et volumineux caducée à deux enroule-

---

vase d'or en forme de sein arrondi et commentant ce passage, Gwyn Griffiths, *The Isis-Book*, p. 208-210 a fait de la situle une étude remarquable et très riche à laquelle il convient désormais de se référer. Sistres et situles qui sont souvent sur les monuments isiaques, ont été aussi retrouvés en de nombreux exemplaires dans les fouilles archéologiques et sur l'abondante littérature qui leur a été consacrée, qu'il me soit permis de renvoyer aux Indices de la Bibliographie réunie par Leclant, *IBIS*, (A-D) p. 181 et (E-K) p. 261.

[11] Cf. Cagnat, *Épigraphie latine*, p. 29.

ments. La main droite tient avec force une grande palme fichée en terre en la saisissant par le milieu de la partie feuillue [12].

Sur la face gauche est un personnage représenté « à l'égyptienne » (Planches VI-VII). Vêtu d'un pagne croisé, son visage est vu de profil, son buste de face, ses jambes de profil. Les bras légèrement écartés se terminent par des poings fermés. De petits détails d'exécution comme l'œil qui semble être vu de face, les genoux bien ourlés, accentuent l'aspect égyptisant de ce personnage auquel les principes de la frontalité communs aux bas-reliefs de l'ancienne Égypte semblent avoir été scrupuleusement appliqués. Sa coiffure est indistincte: assez épaisse sur le sommet du crâne, elle va en s'évasant vers les épaules qu'elle vient toucher de manière symétrique par rapport au cou.

Malheureusement, ces deux figures sont amputées au niveau des mollets par une large et profonde échancrure en forme de queue d'aronde. Cette disposition qui se retrouve sur les deux faces, semble attester que notre monument fut utilisé à des fins architectoniques qu'il reste cependant difficile de préciser. Ces deux mutilations montent jusqu'à environ 0, 45 cm. à partir du sol, soit le tiers de la hauteur totale du monument.

Enfin, notons que l'ensemble de l'autel repose sur une haute plinthe en saillie ornée de deux moulures qui constitue une base répondant à la corniche.

B. COMMENTAIRE

Les deux points de commentaire concerneront d'abord les personnages eux-mêmes — Fabia Stratonice et son époux —, ensuite les représentations d'objets de culte et de divinités qui ornent ce monument.

---

[12] Le plus souvent, Anubis tient sa palme par l'extrémité de la tige. Deux intailles magiques en revanche, le montrent saisissant le rameau de palmier comme sur notre monument; cf. P. Zazoff, *Antike Gemmen in deutschen Sammlungen*, III, *Braunschwig, Göttingen, Kassel*, 1970, p. 231, Taf. 103, 144 et du même auteur *Antike Gemmen, Katalog der staatlichen Kunstsammlungen Kassel* Nr. 2, Kassel, 1969, p. 22-23 (Nr. 48) et Taf. 17, Abb. 100-101. (Planche XI).

Il est d'abord bien difficile de dire qui était cette femme, à coup sûr d'origine grecque — son cognomen Stratonice l'atteste amplement — et dont le père un certain Quintus Fabius était selon toute vraisemblance un des nombreux affranchis et clients de la gens Fabia [13]. Son monument funéraire qui la décrit comme « la meilleure et la plus pieuse des épouses » lui a été élevé par son mari, Lucius Plutius Hermès. Le gentilice Plutius pose un problème. A première vue, il n'est pas latin et pourrait avec quelque vraisemblance avoir été formé sur πλοῦτος, vocable qui donna naissance à une abondante série de noms grecs [14]. Cette forme latine — Plutius — reste assez rare et a été portée, à ma connaissance, par la série de personnages (dont trois femmes) que voici:

---

[13] Sur cette gens, une des plus anciennes de Rome à qui elle donna de nombreux et talentueux hommes d'État et militaires, cf. *PW* XII, col. 1739-1743 et sur ses représentants connus de l'Histoire, cf. col. 1743-1887. Il est impossible, par manque de son cognomen, de savoir si le père de Fabia Stratonice figure parmi les Q. Fabius sur lesquels nous avons quelques renseignements. Il est vraisemblable de penser qu'il était d'origine grecque et implanté en Italie comme celui dont une inscription nous a conservé le nom: Q. Fabius Theogonus qui exerçait à Rome le métier de marchand de couleur (*pigmentarius negotians*), cf. *CIL* VI, 9673 = *ILS* 7605. On ne saurait affirmer que Fabia Stratonice est à mettre en rapport avec ce Q. Fabius Theogonus, remarquons simplement que ce négociant travaillait dans un secteur professionnel bien proche de celui des « Plutii » comme nous allons le voir.

[14] Il est fort improbable que Plutius soit une déformation de Plautius. Il va de soi que Plutius Aquilinus (cf. infra) et L. Plautius Aquilinus (*ILS* 4201 et 6588), un des consuls de 162 ap. J-C., sont deux personnages différents. Le fait que l'on connaisse un groupe homogène de personnages d'origine grecque qui portent ce même gentilice Plutius incite d'autre part à le considérer comme un nom grec latinisé. C'est vraisemblablement πλοῦτος « la richesse » qui a donné une importante série d'anthroponymes surtout fréquents en Béotie et dans les pays voisins: Πλοῦτος, Πλουτᾶς, Πλουτεύς, Πλοῦτις, Πλουτίων, Πλουτία, Πλοῦταξ, Πλούτινος, Πλουτιάδης, Πλουτογένης, Πλούταρχος etc. cf. Pape-Benseler, *Griechische Eigennamen*, p. 1212-1213; Zwicker, *PW* XXI/1, col. 1030. La documentation papyrologique connaît cette famille de noms, cf. Preisigke, *Namenbuch*, col. 333; Foraboschi, *Onomasticon*, p. 261. Sur ces noms, cf. L. Robert, *Noms indigènes*, p. 298 n. 2 et du même auteur *Hellenica*, XIII, p. 32. La formation de gentilices en *-ius* sur le modèle des familles romaines les plus anciennes est un phénomène fréquent élaboré à partir de noms de villes, de surnoms latins, de noms grecs comme par exemple: Archontius (Ἄρχων), Eumachius (Εὔμαχος), Nymphidius (Νυμφίδιος) etc. cf. Cagnat, *Épigraphie Latine*, p. 50-51. Le même processus donnerait donc Plutius de πλοῦτος.

a) — Plutius Aquilinus (*CIL* VI, 1872 = *ILS* 7266).
b) — L. Plutius Pius (*CIL* XIV, 2580 = *ILS* 3510).
c) — L. Plutius L.l. Eros (*CIL* XIV, 2433 = *ILS* 7597).
d) — L. Plutius Agatho (*CIL* VI, 9814 = *ILS* 7588).
e) — A. Plutius Épaphroditus (*CIL* XIV, 2793 = *ILS* 5449).
(*CIL* XIV, 2812 = *ILS* 7601).
f) — A. Plutius Athenaeus (*CIL* VI, 698 = *ILS* 3569).
g) — Olus Plutius Successus (*CIL* VI, 9201 = *ILS* 7499).
h) — Plutia L.l. Auge (*CIL* XIV, 2433 = *ILS* 7597).
i) — Plutia A.f. Olympias (*CIL* XIV, 2635 = *ILS* 6212).
j) — Plutia Vera fille de e) (*CIL* XIV, 2793 = *ILS* 5449).

Mis à part Plutius Aquilinus (a), L. Plutius Pius (b), Olus Plutius Successus (g) et la fille d'Épaphroditus, Plutia Vera (j), [15] les autres portent des cognomina qui révèlent leurs origines grecques: Éros, Agatho, Épaphroditus, Auge, Olympias. L'un deux porte même en cognomen un ethnique révélateur: Athenaeus (f). Ces cognomina trahissent aussi une origine servile dont viennent juste de se libérer L. Plutius Éros (c) et Plutia Auge (h), tous les deux affranchis du même Lucius. A ce propos, il est intéressant de constater le peu de variété dans les praenomina de ces personnages, comme s'ils se rattachaient tous à deux patrons qui avaient respectivement pour praenomen Lucius (b, c, d) et Aulus (e, f, g). D'autre part, ces personnes semblent avoir été implantées soit à Rome (a, d, f, g), soit dans le centre du Latium et plus précisément des environs de Tusculum et Gabies (b, c, e, h, i, j). On peut remarquer en outre que trois d'entre eux avaient le même genre d'activités: L. Plutius Éros (c) était marchand de pourpre (*purpurarius*) à Rome dans le quartier malfamé mais bien achalandé du *vicus Tuscus*, L. Plutius Agatho (d) était brodeur (*plumarius*), A. Plutius Épaphroditus (e) était négociant en soieries (*sericarius*) [16]. Ce dernier devait être d'une

[15] On peut noter à ce propos que Plutia fille de Plutius Épaphroditus ayant reçu Vera comme cognomen, il est plausible que Aquilinus, Pius et Successus soient des cognomina de forme latine donnés par des Grecs pour romaniser leurs enfants.

[16] Un autre étranger Tib.Cleuphas Euphrates exerçait le métier de marchand de pourpre (*purpurarius*), cf. *CIL* III, 5824 = *ILS* 7598, M. Nummius Proculus de Tibur (*CIL* XIV, 3712 = *ILS* 7599) et Thymele Marcella de Rome (*CIL* VI, 9892 = *ILS* 7600) étaient quant à eux négociants en soieries (*sericarius*).

considérable richesse, puisque en 168 ap. J-C. il offrit à la cité de Gabies un temple de Vénus orné d'une statue de la déesse et pourvu de tous les objets du culte [17].

Rien ne vient préciser si ces personnages étaient de près ou de loin concernés par les cultes isiaques [18]. Mais, il n'est pas besoin de cela pour penser que l'on peut légitimement rattacher Lucius Plutius Hermès à cette « *gens Plutia* ». L'époux de Fabia Stratonice est lui aussi d'origine étrangère et servile: son cognomen Hermès suffit à le montrer. Le patron qui l'affranchit — lui, ou un de ses ancêtres — se prénommait Lucius, et trois des Plutii que nous connaissons portent ce prénom. On a pu déduire d'autre part, que L. Plutius Hermès possédait vraisemblablement une fortune assez considérable si l'on veut bien tenir compte de la qualité du monument funéraire qu'il fit élever pour sa femme. Ce serait trop hasardeux de dire que cet homme était un riche négociant vivant à Rome ou dans le Latium. C'est bien pourtant comme cela que l'on peut être tenté de l'imaginer. Je ne sais pas sur quels renseignements se fonde J. Thimme pour placer la provenance probable de notre monument des environs de Bari [19]. Bien que n'ayant aucun argument décisif à opposer, on doit cependant noter que cette petite localité d'Apulie n'a livré aucun document ou témoignage y attestant la présence des cultes alexandrins. Le site isiaque le plus proche est Rubi, l'actuelle ville de Ruvo, d'où proviennent des statuettes d'Isis allaitant Harpocrate [20]. Cette trouvaille est somme toute modeste, de même que celles qui ont été faites en général en Apulie sur les sites d'Aeclanum, Coppa Navigata, Herdonia, Lavello et Venusia [21], tous d'importance secondaire par rapport au grand

[17] Cf. *CIL* XIV, 2793 = *ILS* 5449. « (...) *templum cum signo aereo effigie Veneris item signis aereis n.IIII dispositis in zothecis et balbis* (sic) *aereis et aram aeream et omni cultu a solo sua pecunia fecit* (...) ».

[18] On ne saurait tirer de conclusion en ce sens en se fondant uniquement sur l'origine étrangère (gréco-orientale) et sur la profession des « Plutii » (commerçants), suivant l'idée reçue — mais en grande part inexacte — que les négociants étrangers jouèrent un grand rôle dans l'implantation des cultes isiaques en Italie. Cf. la minutieuse enquête de Malaise, *Cultes ég. en Italie*, p. 71 sq. et 102-104.

[19] Cf. supra p. 1.

[20] Cf. Malaise, *Inventaire*, p. 306.

[21] Cf. Malaise, *Inventaire*, p. 294 et 306-307.

centre de Bénévent où, en revanche, le culte d'Isis fut des plus florissants [22].

S'il reste difficile — sinon impossible — de mieux situer et cerner le personnage de L. Plutius Hermès, il est en revanche aisé de percevoir un aspect de la personnalité de son épouse: Fabia Stratonice était une adepte des cultes isiaques. Le sistre et la situle qui décorent la face de son autel funéraire l'attestent amplement. Ces deux instruments du culte sont placés intentionnellement sur le monument de manière à ce que le sistre corresponde à la main droite du personnage figuré en buste et la situle à sa main gauche. C'est ainsi qu'Isis elle-même apparaît souvent [23] (Planche XII). Dans cette posture précise, sont figurées des Athéniennes liées aux cultes alexandrins, dans une importante série de stèles funéraires des I° et II° siècles de notre ère [24] (Planche XIII), et on connait aussi des statues, bas-reliefs et peintures qui nous montrent de semblable manière des Italiennes de l'époque impériale [25].

On sait que les femmes pouvaient accéder à certaines fonctions sacerdotales des cultes alexandrins [26]. Dans le Monde Grec, dès le

[22] Cf. Malaise, *Inventaire*, p. 294-305 qui se fonde sur la récente publication des documents égyptiens et isiaques de Bénévent faite par H. W. Müller, *Der Isiskult im antiken Benevent und Katalog der Sculpturen aus den ägyptischen Heiligtümern im Museo del Sannio zu Benevent*, *MÄS* 16, Berlin, 1969.

[23] C'est l'iconographie la plus classique d'Isis figurée debout (parfois la situle est remplacée par la croix ansée), cf. Malaise, *Cultes ég. en Italie*, p. 177-178. Le plus bel exemple de ce type iconographique est sans nul doute la statue de marbre — dont, malgré la tradition, il n'est pas certain qu'elle provienne de la Villa d'Hadrien à Tibur — conservée au Musée du Capitole (Inv. n° 744), cf. Stuart Jones, *The Sculptures of the Musei Capitolini*, p. 354 n° 15 et pl. 88, 15. Sur cette statue (Planche XII), cf. Malaise, *Inventaire*, p. 110-111 (29) et pl. 13.

[24] Sur ces stèles funéraires, cf. F. Dunand, *Culte d'Isis*, II, p. 144-150 et Pl. I - VIII. Ces monuments présentent une uniformité assez monotone. La défunte, seule ou accompagnée de membres de sa famille, est figurée debout, vêtue le plus souvent d'un manteau à franges noué sur la poitrine et tenant le sistre à la main droite, la situle à la main gauche. Si pour plusieurs le nom et le patronyme sont indiqués, en revanche aucune ne porte de titre sacerdotal.

[25] Cf. par exemple Malaise, *Inventaire*, p. 113-114 (Rome 6, bas-relief); p. 127 (Rome 49, bas-relief); p. 128 (Rome 53, bas-relief); p. 133 (Rome 70, bas-relief); p. 251 (Herculanum 3, peinture); p. 324 (Tauromenium 9, statue).

[26] Cf. Malaise, *Cultes ég. en Italie*, p. 136-137; F. Dunand, *Culte d'Isis*, II, p. 163-168; Sh. Kelly Heyob, *The Cult of Isis among Women*, p. 87-105.

II° siècle av. J-C. à Délos, la charge de canéphore leur était réservée [27]. On connait aussi deux femmes oneirocrites dont l'une, à Délos encore, au I° siècle av. J-C. [28]. Mais il faut attendre l'époque impériale pour voir apparaître des prêtresses proprement dites — ἱέρεια — [29]. En Italie et dans le Monde Romain, des femmes peuvent être *sacerdos Isidis* [30], et à Rome, une certaine

[27] Il reste difficile de savoir quel était exactement le rôle et les attributions de ces « jeunes Athéniennes de qualité » — pour reprendre l'heureuse expression de Roussel — en plus de porter la corbeille contenant les objets du culte lors des processions. Nommée pour un an, la canéphore est souvent la fille du prêtre en charge. Ce sacerdoce ne semble être connu qu'à Athènes et à Délos, à moins qu'ailleurs ce soit un autre nom qui le désigne (hiéraphore ?). Cf. F. Dunand, *Le culte d'Isis*, III, p. 163-164 et 314-316 (prosopographie) ; Sh. Kelly Heyob, *The Cult of Isis among Women*, p. 101-103.

[28] Cf. Roussel, *CÉ*, n° 175 C (= *SIRIS*, p. 75, 175 C) (Délos, I° s. av. J-C.) et *SIRIS* 16 (Athènes, II° s. ap. J-C.), cf. F. Dunand, *Culte d'Isis*, III, p. 164-165. Le plus souvent ce sont des hommes qui remplissent cette fonction consistant à expliquer les rêves que la divinité a suscité chez le fidèle. On sait que le rêve est le moyen d'action que les dieux alexandrins préféraient, et nombreuses sont les dédicaces qui portent κατὰ πρόσταγμα « *suivant les ordres* (reçus en rêve) » ou même καθ' ὅραμα « *suivant le rêve* ». C'est dire l'importance que revêtait l'oneirocrite qui devenait alors l'interprète de la pensée divine. Sur les oneirocrites, cf. F. Dunand, *Culte d'Isis*, III, p. 155-156.

[29] Certaines femmes à l'époque impériale ont le titre de ἱέρεια ce qui atteste l'importance que les femmes acquirent à cette époque dans l'exercice du culte. Mais si on ne sait rien de plus précis dans leurs attributions, il est vraisemblable de penser qu'elles étaient en tout point équivalentes à celles des prêtres. On en connaît six (peut-être huit) disséminées dans toute la Grèce: Chéronée, Thespies, Mégalépolis, Imbros, Mytilène, Sinope, Paros et Thèbes, cf. F. Dunand, *Culte d'Isis*, III, p. 166-167.

[30] Le titre *sacerdos Isidis* est porté par trois femmes d'après une inscription de Sulmo dans le Samnium (*SIRIS* 473 = Malaise, *Inventaire*, p. 55), une de Rome — datée de 390 ap. J-C., dernier témoignage épigraphique du nom d'Isis à Rome — (*SIRIS* 447 = Malaise, *Inventaire*, p. 119) et une d'Aeclanum en Apulie dans laquelle on lit qu'une certaine Cantria Longina était à la fois prêtresse de Julia Pia divinisée (la fille de Titus), de la Grande Mère et d'Isis (*SIRIS* 469 = Malaise, *Inventaire*, p. 294). Le titre *sacerdos* se trouve encore associé à Bubaste dans une inscription de Rome (Malaise, *Inventaire*, p. 124, 36). Sur les formes différentes et les autres appellations parfois imagées que pouvaient revêtir les titres des femmes membres du clergé d'Isis, cf. Malaise, *Cultes ég. en Italie*, p. 136-137 n. 6. A ce propos, Malaise signale le titre *sistrata sacerdos* qui apparaît dans deux inscriptions parallèles de Cirta (Constantine) en Algérie (*SIRIS* 789 et 790). Dans la phrase commune aux deux inscriptions: *Memphidos haec fuerat divae sistrata{e} sacerdos* ne serait-il pas plus logique de comprendre que *diva sistrata* désigne ici Isis elle-même. Malheureusement il est difficile de trancher, car

Marcia Salvia fut admise à porter la robe noire des mélanéphores [31].

Il reste en revanche bien difficile de savoir qui étaient les femmes qui, comme Fabia Stratonice, arboraient les objets du culte de la déesse sans que le moindre titre ou une quelconque allusion viennent préciser leurs fonctions ou éclairer la nature des liens qui les rattachaient aux cultes alexandrins [32]. Notons en outre que dans le cas qui nous occupe, Fabia Stratonice ne porte même pas, à la différence de beaucoup de ses consœurs, de vêtements ou d'ornements évoquant ceux de la déesse [33]. On ne peut donc pas savoir avec certitude si elle eut un rang sacerdotal ou si elle n'était qu'une simple initiée, si elle fit partie d'une association de fidèles ou si elle n'était qu'une adepte comme tant d'autres. Cependant, il est légitime de penser qu'elle participa aux cérémonies et aux processions en l'honneur de la déesse, tenant en main le sistre et la situle que l'on a pris soin de faire figurer en bonne place sous son portrait [34].

---

une fois la fin de *sistrata* est en lacune et dans l'autre version le *e* final est contesté.

[31] Cf. *SIRIS* 426. Marcia Salvia affranchie de Lucius est dite *melanepore* féminin grec de *melaneporus*. Sur les mélanéphores association religieuse qui apparaît dans le Monde Grec dès le III° s. av. J-C., cf. Vidman, *Isis und Sarapis*, p. 68-74; Malaise, *Cultes ég. en Italie*, p. 148-149; F. Dunand, *Culte d'Isis*, III, p. 188; Sh. Kelly Heyob, *The Cult of Isis among Women*, p. 107.

[32] C'est le cas par exemple des dévôtes athéniennes d'Isis dont on a évoqué plus haut les stèles funéraires, cf. F. Dunand, *Culte d'Isis*, II, p. 148 sq. La seule présence du sistre et de la situle ne peut en rien faire présager du niveau et de la qualité des liens entre l'adepte et la divinité. Il y a cependant lieu de penser que si Fabia Stratonice avait eu un rang sacerdotal ou avait fait partie d'une association religieuse, elle l'aurait vraisemblablement indiqué.

[33] On a vu plus haut que la tenue de Fabia Stratonice était celle des matrones romaines: la *palla* recouvrant une *stola*. Rien donc qui vienne évoquer les habits et la tenue que l'on voit si souvent portés par les femmes prêtresses ou adeptes des cultes isiaques: longue robe de lin, grande écharpe à franges entourant les épaules et nouée sur la poitrine, cheveux défaits parfois, afin d'être le plus possible semblable à la déesse qu'Apulée a si bien décrite (*Métamorphoses*, XI, 3-4; cf. Gwyn Griffiths, *The Isis-Book*, p. 123 et sq.). Isis elle-même, notons le, ne porte pas toujours cette tenue: en particulier, le fameux nœud isiaque n'apparaît que rarement à Pompéi par exemple, cf. Tran Tam Tinh, *Isis à Pompéi*, p. 75. Peut-on alors déduire que l'absence de symboles isiaques dans les vêtements de Fabia Stratonice implique forcément qu'elle ne faisait partie ni du clergé, ni d'une association religieuse ?

[34] Cf. surtout les cérémonies que nous montrent les deux célèbres fresques

Elle se mêlait alors à la foule des fidèles où se côtoyaient les demi-mondaines [35] comme celles que célébrèrent les poètes de l'époque julio-claudienne et les matrones de la meilleure société, unies dans la même ferveur [36].

Une chose cependant semble certaine: Fabia Stratonice devait être bien versée dans la connaissance de la religion alexandrine et le choix des figures qui ornent les côtés de son autel funéraire en

---

d'Herculanum qui ne proviennent pas d'un temple isiaque mais plus vraisemblablement d'une maison particulière, ce qui en accroît le côté général et documentaire (Musée de Naples, Inv. 8924 et 8919), cf. Tran Tam Tinh, *Culte des divinités orientales à Herculanum*, p. 29-49, p. 83-86 (= Cat. 58 et 59) et Pl. XXVII (fig. 40) et XXVIII (fig. 41). Voir aussi le non moins célèbre relief du Vatican où est figurée une procession, cf. Malaise, *Inventaire*, p. 234-235 et Pl. de Frontispice, et ce qui pourrait être la préparation d'une cérémonie isiaque sur une peinture de Stabies, cf. Malaise, *Inventaire*, p. 291-292 et Pl. 53.

[35] On sait que les cultes d'Isis furent souvent accusés de masquer des activités licencieuses et ses temples considérés comme des lieux de rendez-vous galants. C'est là un des aspects de la politique de dénigrement que les Romains employèrent tout aussi bien contre les cultes d'Isis que contre les Juifs et les Chrétiens, cf. Becher, *ZÄS* 96, 1970, p. 81-90; Malaise, *Cultes ég. en Italie*, p. 138-139; Sh. Kelly Heyob, *The Cult of Isis among Women*, p. 111-114. Le fait est que Delia, Corinne et Cynthia, les maîtresses adulées et coquettes des Tibulle, Ovide et Properce, étaient de ferventes adeptes de la déesse si nous en croyons les écrits de leurs amants. Mais ce serait restreindre considérablement l'audience de ces cultes que de la ramener au monde du petit peuple et des élégantes. Les grandes dames fréquentaient les sanctuaires isiaques, et la mésaventure — si tant est qu'elle soit authentique — qui advint à Paulina Saturnina dont un chevalier abusa en se faisant passer pour Anubis, est beaucoup plus intéressante par les hauts personnages qu'elle évoque (un neveu de Paulina fut consul sous Caligula) que par les faits rocambolesques qu'elle retrace. Sur cet épisode rapporté par Flavius Josèphe, *Antiquités Judaïques*, XVIII, 65-80, cf. Lafaye, *Divinités d'Alexandrie*, p. 53-56; Moehring, *Novum Testamentum*, 3, 1959, p. 293-304; Malaise, *Cultes ég. en Italie*, p. 88; Grenier, *Anubis*, p. 75-77; Sh. Kelly Heyob, *The Cult of Isis among Women*, p. 115-119. Sur la condition sociale des Isiaques d'Italie, cf. la minutieuse enquête de Malaise, *Cultes ég. en Italie*, p. 75-100.

[36] Bien que ce soit là un délicat problème, il ressort clairement que l'on peut évoquer une foi isiaque capable d'engendrer d'authentiques actes de piété personnelle et collective, cf. Tran Tam Tinh, *Isis à Pompéi*, p. 109-113; Malaise, *Cultes ég. en Italie*, p. 152-156. Il va de soi cependant que l'épithète *piissima* qui est donnée à Fabia Stratonice dans l'inscription de son autel funéraire ne saurait faire allusion à la profondeur de son sentiment religieux pour Isis. Il s'agit bien sûr, ici, de la romaine Pietas, notion complexe faite de vertus autant domestiques que religieuses, à laquelle L. Plutius Hermès rend hommage.

constitue le plus évident témoignage, encore que le mérite en revient peut-être à Lucius Plutius Hermès lui-même [37].

Le flanc droit du monument représente Anubis (Planches IV-V). Le dieu égyptien y est figuré selon les termes qu'Apulée employa pour le décrire, ouvrant la procession de Navigium Isidis de Kenchrées:

« (...) attollens canis cernices arduas, Anubis, laena caduceum gerens, dextra palma virentem quotiens. »

« (...) *dressant fièrement son encolure de chien: Anubis, qui de la main gauche tenait un caducée, de la droite agitait une palme verdoyante.* » [38]

Dans le contexte de la religion alexandrine, cette iconographie est fréquente pour le dieu Anubis tant pour les vêtements — tunique et manteau —, que pour les attributs — palme et caducée —.

On connait sa mythologie: auxiliaire précieux, indispensable intermédiaire dont les talents variés étaient autant appréciés des dieux que des hommes [39]. Personnage essentiel du mythe osirien, Anubis est le momificateur et le gardien du cadavre d'Osiris, assurant par ses techniques merveilleuses et par sa surveillance vigilante l'intégrité de la dépouille divine [40]. Tout naturellement, il fut

[37] Il est possible que L. Plutius Hermès ait été lui aussi un adepte des cultes alexandrins. On pourrait en voir un témoignage dans le soin qu'il a déployé pour faire élever et orner l'autel funéraire de son épouse. La religion d'Isis n'attirait pas que les femmes bien au contraire. Sh. Kelly Heyob, *The Cult of Isis among Women*, p. 81-87 vient de montrer par une analyse très fouillée de la documentation épigraphique que la participation des femmes aux cultes d'Isis, exagérée par une tradition qui trouve peut-être sa source chez les poètes julio-claudiens, était toujours inférieure à celle des hommes. Si à Athènes et à Rome on constate une répartition à peu près égale entre les hommes et les femmes, dans les provinces la participation masculine l'emporte très largement.

[38] Pour un commentaire de ce passage d'Apulée, (*Métamorphoses* XI, 11), cf. Gwyn Griffiths, *The Isis-Book*, p. 215-219.

[39] On me permettra ici de renvoyer à l'étude que j'ai consacrée à Anubis dans cette même série des *ÉPRO*: J-Cl. Grenier, *Anubis alexandrin et romain*, *ÉPRO* 57, Leyde, 1977.

[40] C'est à partir du Moyen Empire qu'Anubis se pose en momificateur et en gardien du cadavre d'Osiris. Ce rôle ne fit que s'accentuer avec l'*osirianisation* de plus en plus marquée de la religion funéraire. Des textes tardifs, dits Le Livre d'Heure de Sokaris, somme des rituels qui ponctuaient la veillée

amené à jouer dans la religion funéraire un rôle comparable à celui qui lui était attribué dans la mythologie: momificateur, protecteur des nécropoles et gardien des tombeaux dont son image orne souvent l'embrasure des portes, Anubis fut aussi le dieu psychopompe qui guidait sur les chemins de l'Au-delà les âmes des défunts devant le tribunal d'Osiris [41]. Le mouvement syncrétique qui hors d'Égypte associa les divinités égyptiennes à une ou plusieurs divinités grecques, fit qu'Anubis fut rapproché d'Hermès en raison de leurs mutuelles vertus de psychopompes [42]. L'Égyptien conserva sa tête de chien mais emprunta au Grec ses attributs: le caducée, la palme et plus rarement les ailerons talaires [43]. Quelques inscriptions attestent l'association de ces deux divinités [44]. Leur fusion fut consacrée par la création d'un vocable nouveau — Hermanubis — dont l'emploi, il faut bien le dire, est plus fréquent chez les historiens modernes qu'il ne le fut dans l'Antiquité pour désigner l'Anubis divinité des cultes alexandrins [45]. Cet Anubis n'est plus le dieu de

---

funèbre d'Osiris, nous montrent Anubis autant momificateur que guerrier énergique pour assurer la conservation et la surveillance d'Osiris. Cf. Grenier, *Anubis*, p. 8-12.

[41] Dès l'Ancien Empire, certaines formules d'offrande funéraire demandent à Anubis d'être le guide sur les chemins qui conduisent au royaume des morts. L'ultime étape de ce voyage redouté était la comparution du défunt devant le tribunal d'Osiris où avait lieu la scène de la pesée du cœur qu'à partir du Nouvel Empire on trouve si souvent reproduite dans les papyrus funéraires et sur les parois des tombes. Cf. Grenier, *Anubis*, p. 12-17.

[42] Cf. Grenier, *Anubis*, p. 53-57 (Doc. 8-15, *Sources littéraires*), p. 95-98 (Doc. 61-66 bis, *Sources épigraphiques*) et p. 171-175.

[43] Cf. Grenier, *Anubis*, p. 137-139.

[44] Ce sont quatre inscriptions de Délos (Roussel, *CÉ*, 18, 44, 156 et 191) auxquelles il faut peut-être rajouter le texte fragmentaire de *CÉ* 150, une de Thessalonique (*SIRIS* 110) et une inscription latine de Larissa en Thessalie dans laquelle on a cru pouvoir restituer *Anubis Mercurius* (?) (*SIRIS* 99). Cf. Grenier, *Anubis*, p. 95-98 (Doc. 61-66 bis). Il convient de signaler ici la dédicace alexandrine à Hermanubis (Breccia, *Iscriz.* 120 = *SB* 3482), cf. Fraser, *Ptolemaic Alexandria*, I, p. 262 et n. 567; Grenier, *Anubis*, p. 23.

[45] Le terme d'Hermanubis n'apparaît à ma connaissance que dans trois inscriptions: celle d'Alexandrie, cf. note précédente, une dédicace de Délos (*CÉ* 156) et celle de Thessalonique (*SIRIS* 110), et dans deux textes littéraires: Plutarque, *Isis et Osiris*, 61 et Porphyre, *De Imaginibus*, III, 11, 43, cf. Grenier, *Anubis*, p. 53-54, Doc. 8. Ces attestations sont donc exceptionnelles si on les rapproche de la somme des inscriptions et textes mentionnant Anubis.

la momification [46], mais il reste avant toute chose le « Guide » [47], le Psychopompe, et de manière plus générale l'Intermédiaire, celui qui établit des liens entre des éléments qui de prime abord s'excluent l'un l'autre: la Vie et la Mort, la Mort et la Résurrection, les Enfers souterrains et les choses du Ciel, l'Obscurité et la Lumière [48]. Par là-même, bien que restant par essence un dieu funéraire, son image ne fut pas réservée seulement à la décoration des sépultures et elle apparaît au contraire dans des types de documents les plus variés: statues, bas-reliefs, lampes à huile, terres sigillées, monnaies [49].

En particulier, plusieurs autels comparables à celui de Fabia Stratonice portent sur un de leurs flancs des représentations d'Anubis, la face principale étant réservée soit à Isis elle-même ou à des symboles isiaques, soit à une inscription funéraire ou votive [50]. Souvent c'est Harpocrate qui orne l'autre côté de l'autel, les deux « dieux-fils » de la famille alexandrine étant ainsi conjointement honorés [51]. On trouve aussi des figurations diverses. Un autel aux

[46] Les momies trouvées hors d'Égypte sont très rares (une à Rome, six en Hongrie, une en Autriche) si bien que l'on est en droit de se demander si elles n'ont pas été faites en Égypte puis exportées. Cf. Grenier, *Anubis*, p. 170-171. On connaît quelques objets qui cependant évoquent la momification, comme cette statuette de jeune femme dont le bas du corps est gainé d'un étroit réseau de bandelettes (cf. Cumont, *Religions Orientales*, pl. V, fig. 3) ou une lampe à huile du IV° s. ap. J-C. trouvée sur l'Agora d'Athènes qui nous montre à nouveau un personnage féminin étroitement emmailloté (cf. F. Dunand, *Culte d'Isis*, II, pl. X,2). Noter que certaines parties du corps (tête, mains, pieds) restent dégagées imitant en cela l'allure générale des sarcophages anthropoïdes des époques tardives.

[47] Une dédicace délienne (*CÉ* 49) est ainsi rédigé: Ἀνούβι Ἡγεμόνι, Σαράπι Σωτῆρι, Ἴσι Σωτείραι cf. Grenier, *Anubis*, p. 94, Doc. 60. Il se peut que le seul mot de Ἡγεμών « Guide » ait pu servir à désigner Anubis dans une inscription attique (*SIRIS* 33 a) cf. Pollit, *Hesperia*, 1965, p. 125-130; Vidman, *SIRIS*, p. 19; F. Dunand, *Culte d'Isis*, III, p. 159; Grenier, *Anubis*, p. 178 et n. 30.

[48] C'est à son appartenance à des éléments jugés à première vue contraires qu'Anubis dut d'être si souvent sollicité par la magie des époques tardives, cf. Grenier, *Anubis*, p. 30-32. Plutarque, *Isis et Osiris*, 61 et Apulée, *Métamorphoses*, XI, 11 connaissaient cet aspect du dieu.

[49] Cf. le Catalogue des sources iconographiques qui a été constitué, Grenier, *Anubis*, p. 134-167 (= Doc. 212-281).

[50] Cf. Grenier, *Anubis*, p. 144-148 (= Doc. 221-228).

[51] Il s'agit de deux autels trouvés à Rome (cf. Malaise, *Inventaire*, p. 126-127, 47 et p. 113, 5 = Grenier, *Anubis*, p. 144-145, Doc. 221 et 222), une

quatre faces décorées met en pendant Isis et des objets cultuels, les deux autres côtés portant l'un la représentation d'un prêtre, l'autre Anubis [52]. Sur un autel triangulaire, Anubis et des feuillages encadrent une dédicace à Isis [53]. Le célèbre autel de Guadix montre sur ses deux côtés des scènes plus complexes: un homme nu tenant un manche de charrue ou une houlette près duquel est perché un oiseau, alors que le taureau Apis décore le registre inférieur, et sur l'autre face, Anubis vêtu d'un long manteau qui l'enveloppe totalement, un ibis et un palmier [54]. Tout ceci nous amène à nous interroger sur la nature du personnage qui décore l'autre face de l'autel de Fabia Stratonice.

On en a fait plus haut la description, et il est temps de remarquer ici que ce personnage est à la fois « égyptien » et « égyptisant ». Sans aborder le problème mineur de la forme ou de l'esthétique, on peut dire qu'il est égyptien dans la mesure où l'on sent le parti délibéré d'avoir voulu « faire égyptien »: tous les principes de l'art et des techniques du bas-relief de l'ancienne Égypte lui ont été systématiquement appliqués. Mais il est égyptisant car — ne tenant pas compte encore une fois, du manque de style ou des erreurs de détails qui seront analysées plus bas — il est bien difficile de l'identifier d'emblée à quelque chose de connu et qui évoquerait une figure divine de l'iconographie religieuse égyptienne. Or, il s'agit bien sans nul doute d'une divinité ou d'un personnage à caractère religieux, plutôt que d'une représentation quelconque traitée à l'égyptienne et placée ici pour accroître le caractère « isiaque » de la décoration de l'autel de Fabia Stratonice.

---

petite base trouvée à Ostie (cf. Malaise, *Inventaire*, p. 84, 101 = Grenier, *Anubis*, p. 146, Doc. 225) et un autel d'Altino en Vénétie (cf. Malaise, *Inventaire*, p. 6, 1 = Grenier, *Anubis*, p. 146-147, Doc. 226).

[52] Petit autel trouvé à Rome (cf. Malaise, *Inventaire*, p. 114,8 = Grenier, *Anubis*, p. 145-146, Doc. 223).

[53] Petit autel trouvé à Siscia (Pannonie Supérieure). Cf. Hoffiler et Saria, *Antike Inschriften aus Jugoslavien*, I, p. 243 n° 530; Grenier, *Anubis*, p. 147 annexe au Doc. 226.

[54] Sur ce monument qui porte la grande inscription *CIL* II, 3386 = *ILS* 4422 = *SIRIS* 761, cf. Lafaye, *Divinités d'Alexandrie*, p. 291, n° 97; Reinach, *RRGR*, II, p. 190; García y Bellido, *Les religions orientales dans l'Espagne romaine*, p. 109-110 et pl. X-XI; Leclant, *IBIS*, (E-K), pl. XII; Grenier, *Anubis*, p. 147-148, Doc. 227.

Si on se fonde sur les figures qui sont d'ordinaire associées à Anubis sur des monuments comparables et qui ont été évoquées plus haut, on peut aussitôt exclure certaines hypothèses. Il ne peut s'agir d'un prêtre des cultes alexandrins: leur iconographie est à la fois trop connue et trop précise pour que le doute soit permis et on sait que aussi bien à Rome qu'en Égypte, le crâne rasé et le port de la robe de lin étaient leurs signes distinctifs comme l'attestent amplement les sources figurées et écrites [55]. Ce n'est certainement pas Harpocrate. Là aussi, le dieu enfant est trop caractérisé par ses composantes iconographiques essentielles — la mèche de cheveux tombante et le doigt dans la bouche — pour que cette éventualité soit permise [56].

Il aurait été tentant de voir là une représentation d'Anubis anthropomorphe. En effet, bien que rare, cette forme du dieu est cependant connue. On la rencontre même — une fois, à ma connaissance — à l'époque pharaonique dans un bas-relief décorant une paroi du temple de Ramsès II à Abydos. Dernier d'une série de divinités assises qui s'établissaient au moins sur deux registres mais aujourd'hui détruites pour la plupart, Anubis est représenté derrière la déesse grenouille Héqat — ici à tête de femme —, tenant le sceptre *wȝs* et la croix ansée *ʿnḫ* [57] (Planche XIV). La religion alexan-

---

[55] Les auteurs anciens se sont plu à décrire — le plus souvent pour en rire — ces hommes chauves et glabres, vêtus de longues robes de lin et chaussés de sandales de papyrus, cf. Apulée, *Métamorphoses*, XI, 9-10; Juvénal, *Satires*, VI, 526; Lucain, *La Pharsale*, IX, 159; Martial, *Épigrammes*, XII, 28, 19-20; Minucius Felix, *Octavius*, XXII, 1; Ovide, *Amours*, II, 2, 25; *Métamorphoses*, I, 747; Plutarque, *Isis et Osiris*, 3-4 etc. Ils ont été souvent représentés, voir en particulier les porteurs d'Osiris-Canope qui décorent le bas des colonnes de l'Iseum Campense, (cf. A. Roullet, *The Egyptian and Egyptianizing Monuments*, p. 57-58 (Cat. 16-20) et pl. XXVI-XXXIV = fig. 39-47) et la procession du bas-relief du Vatican (cf. Malaise, *Inventaire*, p. 234-235 et pl. de Frontispice).

[56] Malgré les nombreuses variantes qu'offre l'iconographie d'Harpocrate, le geste qui amène son doigt dans la bouche reste une constante. Certains auteurs l'ont évoqué en lui attribuant d'ailleurs une signification erronée puisqu'ils voyaient là une invitation au silence, cf. Ovide, *Métamorphoses*, IX, 692; Plutarque, *Isis et Osiris*, 68; Varron, frgt. chez Saint Augustin, *La Cité de Dieu*, XVIII, 5 et *De Lingua Latina*, V, 10.

[57] Cette représentation — inédite à ma connaissance — se trouve sur la paroi N-W de la salle qui jouxte au S-E le sanctuaire, c'est à dire celle qui porte sur le plan reproduit dans Porter et Moss, VI, p. 32 le numéro XV.

drine fournit des exemples plus nombreux de l'iconographie anthropomorphe du dieu chien. C'est d'abord la statue alexandrine trouvée dans le sanctuaire d'Anubis à Ras el Soda, montrant un jeune homme coiffé du modius tenant la palme et le caducée en mains et aux pieds duquel se tient un chien assis [58]. Ensuite, deux peintures de Pompéi nous montrent un homme au front ceint d'un ruban et arborant les attributs d'Anubis-Hermès: sistre, caducée auxquels vient s'ajouter ici la situle passée au poignet du personnage [59]. Enfin, la scène qui orne le disque d'une lampe trouvée à Rome sur l'Esquilin présente la triade alexandrine — Sarapis, Isis, Harpocrate — accompagnée d'un homme vu de profil coiffé d'un pschent mis à l'envers et d'un aileron déployé vers l'arriére, curieux amalgame de la couronne pharaonique et du pétase d'Hermès [60]. Dans chacun de ces cas, le contexte invite à reconnaître l'Anubis alexandrin dans ces figures viriles. S'il est difficile de savoir pourquoi à Abydos on a choisi de représenter Anubis — ainsi que d'autres divinités habituellement zoomorphes — sous une forme entièrement humaine, il est en revanche plus aisé de percer l'intention de

---

Anubis porte ici une de ses épithètes traditionnelles: *nb t3-ḏsr* dans laquelle visiblement le sculpteur se trompant a gravé un *n* à la place du signe *t3*. Les épithètes *nb t3-ḏsr* « Le maître de la Terre-Sublime » et *tpy ḏw.f* « Celui qui est sur son *Ḏw* » qui lui est souvent associée, marquent la souveraineté d'Anubis sur les nécropoles, cf. Grenier, *Anubis*, p. 4-8. Héqat quant à elle, est dite « Maîtresse d'Abydos ». Devant Anubis et Héqat, se trouve une autre divinité masculine dont le nom a disparu, mais dont l'épithète se termine par le signe *mḫw*. Il pourrait s'agir de l'Oup-Ouaout du Nord — *mḫw(j)* — dont on sait qu'il comptait parmi les divinités particulièrement vénérées à Abydos, cf. Spiegel, *Die Götter von Abydos*, p. 54-59.

[58] Sur ce sanctuaire, cf. Fraser, *Ptolemaic Alexandria*, I, p. 262 et II, p. 413-414 (= n. 576). La statue d'Hermanubis a été publiée par Adriani, *Annuaire du Musée Gréco-romain*, 1935-1939, (1940), p. 142-143 et pl. LV, 2. On en trouvera une bonne reproduction chez F. Dunand, *Culte d'Isis*, I, pl. XI, 2.

[59] Dans les deux cas, il s'agit de la même scène: Isis recevant Io. Ces deux peintures ont été copiées l'une sur l'autre ou proviennent tout au moins d'un modèle unique. L'une d'elles était dans le temple d'Isis. Cf. Tran Tam Tinh, *Isis à Pompéi*, p. 128 n° 14 (= pl. XVI,2) et p. 138-140 n° 40 (= pl. VI). Il n'est pas rare qu'Anubis porte la situle, soit seule, soit avec la palme, soit avec le sistre, une fois avec la palme et le caducée, cf. Grenier, *Anubis*, p. 139.

[60] Cf. Tran Tam Tinh, *RA* 1970, I, p. 76 et fig. 22; Malaise, *Inventaire*, p. 176, 322; Grenier, *Anubis*, p. 160-161, Doc. 258.

l'iconographie alexandrine: figurer l'Anubis alexandrin, autrement dit Anubis-Hermès, complètement anthropomorphe c'était accentuer chez cette divinité le côté Hermès au point que la partie Anubis, évoquée encore à Alexandrie par le chien assis de la statue de Ras el-Soda, disparaît totalement dans les autres représentations et n'est plus sentie que par le contexte isiaque. Or, pour revenir à notre monument, si Fabia Stratonice avait voulu décorer son autel de deux formes d'Anubis, il aurait été plus logique de voir la tête de chien couronner Anubis traité à l'égyptienne et la tête humaine coiffer Hermanubis figuré à la grecque.

Pour expliquer cette énigmatique figure, il ne me reste plus qu'à formuler une hypothèse qui, si elle était reconnue fondée, confèrerait à l'autel funéraire de Fabia Stratonice un caractère exceptionnel.

J. Thimme dans la notice qu'il a consacrée à ce monument, identifie à Osiris le personnage qui nous occupe [61]. D'emblée, il est difficile d'adhérer à cette solution. Osiris fut, on le sait, un des dieux les plus prestigieux de l'Ancienne Égypte et son image une des plus répandues et des plus populaires de l'iconographie religieuse: de tout temps, il fut représenté comme un homme étroitement gainé dans un linceul d'où n'émergent que les mains tenant sur sa poitrine les sceptres croisés, et la tête coiffée de la haute couronne atef. Or, il serait pour le moins surprenant que ce dieu qui était le cœur même de la religion isiaque, car c'est autour de son mythe que se cristallisaient les croyances en la résurrection, fut aussi celui — et le seul — dont l'image fut radicalement transformée. Il faut, semble-t-il, accepter à la fois que les adeptes des cultes isiaques connaissaient bien Osiris et son iconographie, mais qu'ils l'ont somme toute peu invoqué et rarement représenté [62]. Peut-être par

[61] Cf. J. Thimme, *op. cit.* « Die Seiten zeigen im Relief die Bilder des ebenfalls von Apuleius bei der Beschreibung des Isisfestes erwähnten Hermanubis und des Osiris. »

[62] En milieu romain, Osiris n'a plus le rôle effacé qu'on lui connait dans le Monde Grec où il était éclipsé par Sarapis. C'est un dieu bien connu et même populaire (cf. Malaise, *Cultes ég. en Italie*, p. 203-208). Pourtant assez rares sont les témoignages d'un culte qui lui soit directement adressé. A Rome, une corporation offre un reposoir au couple divin Isis et Osiris et à ces deux mêmes divinités une femme de Veleia dédie une inscription pour s'acquitter d'un voeu (cf. *SIRIS* 400 et 595 = Malaise, *Inventaire*, p. 114, 9 et 34, 1).

une sorte de répulsion pour la notion même de cadavre momifié, ont-ils préféré vénérer Osiris sous des aspects différents, — mais qui recouvraient les mêmes entités —, comme par exemple l'Osiris Canope ou Hydreios, l'eau du Nil divinisée assimilée à Osiris [63].

C'est peut-être le même phénomène qui se retrouve ici, car les seules représentations qui peuvent être rapprochées de notre personnage et l'expliquer, sont à mon sens les statues d'Antinoüs traitées « à l'égyptienne », et dont les meilleurs exemples ont été retrouvés dans la Villa d'Hadrien à Tibur [64]. Ces effigies montrent un jeune

---

On l'invoque aussi pour qu'il fournisse de l'eau rafraîchissante au défunt qui est invité à ne pas craindre sa compagnie (cf. Malaise, *Cultes ég. en Italie*, p. 206-207). Plus intéressante est la dédicace de deux vétérans installés en Étrurie au III° s. ap. J-C. qui dédient à *Domino Osiris* une base sur laquelle s'élevait vraisemblablement une statue du dieu dont il ne reste que les pieds joints suivant les règles de la statuaire égyptienne (cf. *SIRIS* 563 = Malaise, *Inventaire*, p. 43). De même, quelques statuettes de bronze retrouvées en Italie perpétuaient son image traditionnelle (cf. Malaise, *Cultes ég. en Italie*, p. 161); certes ce sont là des œuvres égyptiennes fabriquées en grandes séries et répandues tant en Égypte qu'à l'extérieur du pays (cf. les *Indices* de Leclant, *IBIS*, (A-D) p. 168; (E-K) p. 240), mais malgré la qualité souvent médiocre de ces figurines, l'iconographie du dieu égyptien restait préservée. C'est pourquoi, si l'on veut bien tenir compte de la connaissance et de la permanence de l'iconographie d'Osiris, il est toujours hasardeux de l'identifier d'emblée à des représentations par trop différentes de son image traditionnelle.

[63] On sent cette répulsion dans la manière dont un artiste pompéien figura Osiris sur une fresque célèbre montrant le dieu adoré par un prêtre: le corps momifié a été remplacé par une cuve de sarcophage anthropoïde sur laquelle est perché un phénix (cf. Tran Tam Tinh, *Isis à Pompéi*, p. 65, Cat. n° 45 et pl. X, 2; Malaise, *Inventaire*, p. 280-281). En revanche, Osiris sous son aspect de Canope est largement représenté dans la documentation archéologique. L'Osiris-Canope divinité funéraire et nilotique, est le vase surmonté le plus souvent d'une tête du dieu et contenant — ou étant censé contenir — l'eau du Nil, émanation d'Osiris lui-même: le culte rendu au contenu ayant été élargi au contenant. Sur l'Osiris-Canope en milieu romain, cf. Malaise, *Cultes ég. en Italie*, p. 205-207; Fouquet, *BIFAO* 73, 1973, p. 61-71 a publié récemment la collection des Osiris-Canope du Musée du Louvre. C'est la même notion que l'on retrouve à Délos dans la dédicace qu'un Italien adresse à un dieu Hydreios qualifié d'ἐπήκοος (*CÉ* 152). Dans une autre dédicace de même provenance, cette entité divine est associée aux dieux alexandrins (*CÉ* 173). Il n'est pas sûr que cet Hydreios soit à rapprocher de Sarapis-Hydreios vénéré en Basse Égypte à qui étaient consacrés des bassins d'eau guérisseuse (cf. von Bissing, *BSAA* 24, 1929, p. 49; D. Bonneau, *La crue du Nil*, p. 282 et n. 5).

[64] Cf. A. Roullet, *The Eg. and Egyptianizing Monuments*, p. 85-88, Cat. n° 96-103 et fig. 116-120.

homme dans la force de l'âge, vêtu d'un pagne croisé du type *chendjyt* dans lequel le devanteau est de petite dimension parfois même réduit à une simple languette. Il est coiffé du némès laissant les oreilles bien dégagées et le plus souvent dépourvu d'uraeus. Représentées dans l'attitude de la marche, on sent que ces statues veulent donner l'impression de vitalité intense: les épaules sont rejetées en arrière, le torse presque trop large est puissamment gonflé, les bras son légèrement écartés et les poings serrés [65] (Planches XV-XVI).

On retrouve ces caractéristiques iconographiques chez le personnage du monument de Fabia Stratonice: même impression de force, même musculature puissante du buste bien dégagé par les bras sensiblement ouverts. En ce qui concerne les attributs vestimentaires, il est vrai que le pagne de ce dernier ne possède pas de devanteau, mais il est hors de doute cependant que le sculpteur ait voulu représenter ici la *chendjit* reconnaissable malgré tout à son aspect croisé. Plus délicat serait peut-être le problème de la coiffure: notre personnage porte-t-il un némès? L'absence d'uraeus ou de tout autre ornement frontal ne constitue pas un obstacle majeur puisque, on vient de le voir, les statues d'Antinoüs-Osiris ne le portent pas toujours. En revanche, l'absence des pans du némès retombant sur les épaules normalement est plus gênante. Il faut invoquer ici sinon la maladresse, du moins le manque d'habitude du sculpteur. On ne saurait lui reprocher d'ignorer dans les détails le procédé qui en l'occurrence permettait aux artistes égyptiens de faire figurer de face les pans du némès vu de profil, en les rendant solidaires du haut du buste représenté de face. Remarquons cependant que l'on a tenté de rendre le némès en accentuant son aspect évasé et en le faisant toucher aux épaules pour que le visage soit bien encadré.

---

[65] Cette attitude est celle de beaucoup de statues égyptisantes que, faute de mieux, on est obligé de nommer « Pharaon » (cf. A. Roullet, *The Eg. and Egyptianizing Monuments*, p. 101 sq.) et dont certaines viennent aussi de la Villa d'Hadrien (cf. A. Roullet, *op. cit.*, p. 105-107, Cat. n° 166-172, fig. 192-200). Le seul critère qui pourrait distinguer ces œuvres des statues d'Antinoüs « à l'égyptienne » est fondé sur l'esthétique: les « Pharaons » sont de facture plus raide et plus stéréotypée et n'ont pas cette impression de vitalité qui émane de l'iconographie d'Antinoüs.

Mais, en toute logique, peut-on penser que le personnage de l'autel funéraire de Fabia Stratonice soit une représentation d'Antinoüs-Osiris. L'histoire du jeune favori de l'Empereur Hadrien est bien connue [66]. S'étant noyé dans le Nil lors du voyage que ce Prince fit en Égypte en 130, Antinoüs accéda par la volonté impériale au rang des dieux. Cette apothéose était fondée sur la croyance égyptienne selon laquelle les noyés étaient divinisés: subissant une des tribulations d'Osiris lui-même, ils lui étaient assimilés et symbolisaient alors la puissance fécondante alliée à l'éternelle jeunesse du dieu et du fleuve qui les avait engloutis et avait retrouvé peut-être dans leur mort une vigueur nouvelle [67].

Le symbolisme funéraire et isiaque de notre monument ne saurait être altéré par la présence d'Antinoüs-Osiris. Le nouveau dieu est avant tout une divinité funéraire. Sa nature est fondée sur la promesse de résurrection qu'il incarne de par son assimilation à Osiris. Les identifications à Dionysos et Hermès dont il fut l'objet dans l'Orient hellénisé procèdent de la même notion [68]. Fabia

[66] Beaujeu, *La religion romaine à l'apogée de l'Empire*, p. 242-275 a donné un très riche exposé des diverses questions posées par ces personnages et ces évènements extraordinaires. Depuis la parution de cette étude (1955) on pourra ajouter à la bibliographie donnée par J. Beaujeu: H. Jucker, *Aegyptiaca, Betrachtung zur kaiserzeitlichen Münz- und Porträtskunst Aegyptens, Jahrbuch des bernischen historischen Museums in Berne*, 41-42, 1961-1962, (1963), p. 299 sq.; D. Bonneau, *La crue du Nil*, p. 346-348; A. Hermann, *Antinoüs Infelix*, in *Mullus* = *JAC* 1, 1964, p. 155-167; M. Guarducci, *La religione d'Adriano*, in *Les Empereurs romains d'Espagne*, CNRS-Paris, 1965, p. 209-219; Ch. W. Clairmont, *Die Bildnisse des Antinoüs, ein Beitrag zum Porträtplastik unter Kaiser Hadrian*, Rome, *Schweizerisches Institut*, 1966; S. Follet, *Hadrien en Égypte et en Judée*, *Rev. Phil.* 42, 1968, p. 54-77; Malaise, *Cultes ég. en Italie*, p. 422-424; A. Roullet, *The Eg. and Egyptianizing Monuments*, p. 49-51, Cat. 86 et 96-103.

[67] Cf. Griffith, *ZÄS*, 46, 1910, p. 132-134; M. A. Murray, *ZÄS*, 51, 1913-1914, p. 127-135; Reitzenstein, *Die hellenistischen Mysterien-religion*, Leipzig, 1927, p. 221 sq.; Dölger, *Antike und Christentum* 1, 1929, p. 174-183; Kees, *Apotheosis by Drowning, Studies to F. Ll. Griffith*, Londres, 1932, p. 402-405; Bataille, *Les Memnonia*, Le Caire, 1952, p. 229; Beaujeu, *La religion romaine à l'apogée de l'Empire*, p. 242-244.

[68] Deux éléments fondés sur la noyade d'Antinoüs incitaient à ces assimilations: Osiris était depuis longtemps rapproché sinon identifié à Dionysos en milieu grec (cf. Hérodote, II, 42), d'autre part, Antinoüs s'étant noyé à Hermopolis, il fut tout naturellement un Hermès à caractère funéraire et psychopompe. Antinoüs se trouva donc présider à la fois à la vie de la nature et de la végétation en même temps qu'à la résurrection et aux choses de

Stratonice a voulu que figurent sur son autel funéraire deux évocations de la vie éternelle: d'un côté Anubis — ou Hermanubis —, celui qui allait la conduire vers l'au-delà, de l'autre côté Antinoüs, celui qui avait rencontré à la fois la Mort et l'Immortalité dans les flots du Nil [69]. Remarquons à ce propos que le paon qui décore le petit fronton de l'autel vient s'inscrire parfaitement dans le contexte d'apothéose créé par la figure d'Antinoüs-Osiris et n'oublions pas que la *consecratio* des Impératrices allait bientôt être concrétisée sur les revers monétaires par l'image d'un paon soit passant — comme sur notre monument —, soit s'envolant vers le ciel en portant sur son dos l'âme de la défunte [70].

Maintenant, qu'Antinoüs-Osiris ait pu figurer sur un monument privé pose un problème plus délicat. En effet, son culte ne semble pas avoir été très populaire à Rome et en Italie où, à l'inverse de l'Orient, cette dévotion nouvelle fut avant tout le fait d'Hadrien lui-même et de son entourage immédiat [71]. Cependant, deux dé-

---

l'au-delà. Cf. Beaujeu, *La religion romaine à l'apogée de l'Empire*, p. 249-253; Hermann, *JAC* 1, 1964, p. 155-169; S. Follet, *Rev. Phil.* 42, 1968, p. 54-77.

[69] Les liaisons qu'Anubis peut avoir avec le Nil ne sont pas peut-être ici à prendre en considération. On sait pourtant qu'Anubis était considéré comme le fils adultérin d'Osiris et de Nephthys lorsque le Nil était très abondant (Plutarque, *Isis et Osiris*, 38) et c'est certainement à cette notion qu'il faut recourir pour expliquer les têtes de chien qui surmontent certains des Osiris-Canope portés par les prêtres des colonnes de l'Iseum Campense (cf. Malaise, *Cultes ég. en Italie*, p. 206 qui se demande quel rapport peut avoir Anubis avec l'eau du Nil). En revanche, ce serait, semble-t-il, une erreur de vouloir rapprocher Anubis du chien d'Isis-Sothis dont le lever héliaque déclenchait la crue du Nil (cf. D. Bonneau, *La crue du Nil*, p. 263-269), bien que dans un papyrus mythologique tardif un Anubis coiffé du pschent, armé d'un arc et brandissant deux serpents soit nommé Hâpy, cf. Piankoff et Rambove, *Mythological Papyri, Bollingen Series* XL/3, 1957, pl. 8.

[70] Cf. les séries frappées par Antonin le Pieux pour Faustine l'Ancienne, *RIC* III, p. 73 (384, 385, 386), 76 (407), 194 (1406) et par Marc-Aurèle pour Faustine la Jeune, *RIC* III, p. 273 (743, 744), 349 (1703), 351 (1727), cf. Lauer-Picard, *Les statues ptolémaïques du Sarapieion de Memphis*, p. 206 et fig. 109. Le paon était particulièrement bienvenu pour faire envoler l'âme des impératrices dans l'empyrée: d'une part il symbolisait la survie céleste des âmes, d'autre part étant l'oiseau de Junon il amenait à la Reine des Dieux l'âme de la Souveraine défunte comme l'aigle, oiseau de Jupiter, amenait au Roi des Dieux l'âme du Roi des hommes.

[71] Le culte d'Antinoüs en Occident fut un échec. Il se peut qu'Hadrien, par peur de réactions trop hostiles, se soit volontairement abstenu de l'im-

dicaces en langue grecque attestent qu'Antinoüs-Osiris était à Rome associé au collège des divinités alexandrines: il est qualifié de συνθρόνος τῶν ἐν Αἰγύπτῳι θεῶν et avait, semble-t-il, un prophète [72]. Il est donc fort possible qu'à cette époque certains temples isiaques de Rome et de ses environs reçurent des statues d'Antinoüs-Osiris et peut-être était-il ainsi figuré en tant que divinité funéraire dans la chapelle qu'il partageait avec Diane-Hécate à Lanuvium [73]. Je serais assez tenté de croire que le sculpteur qui exécuta la figure de l'autel de Fabia Stratonice avait pour modèle une de ces statues ajoutées dans les sanctuaires aux autres images des dieux alexandrins [74].

---

poser et de le structurer comme il l'avait fait en Orient. Il eut la même attitude en ce qui concerne les cultes alexandrins traditionnels qu'il entretint en Occident mais qu'il encouragea fortement en Orient sans jamais cependant déployer en leur faveur le poids de son autorité comme il le fit pour les divinités grecques. En revanche, dans sa villa de Tibur, il donna libre cours à sa passion pour l'Égypte et ses dieux, au premier rang desquels figurait tout naturellement Antinoüs. Cf. Beaujeu, *La religion romaine à l'apogée de l'Empire*, p. 238-242 et 253-257.

[72] *IG* XIV, 960 = *SIRIS* 395 = Malaise, *Inventaire*, p. 93, 13 et *IG* XIV, 961 = *SIRIS* 383 = Malaise, *Inventaire*, p. 134, 75. Cette dernière inscription trouvée dans les environs de l'Iseum Campense — près de l'arc de Camille — est une dédicace faite par un certain M. Ulpius Apollônios qui est προφήτης. Ce titre dont il est difficile de percer la signification précise, tant elle a fluctué suivant le lieu et les époques, dénote cependant un poste élévé dans la hiérarchie sacerdotale, cf. M. C. van der Kolf, *PW* XXIII/1, col. 797-814; Vidman, *Isis und Sarapis*, p. 60-61; Malaise, *Cultes ég. en Italie*, p. 115-118. M. C. van der Kolf a dressé la liste de prophètes connus (*op. cit.* col. 809-810). Ceux-ci ne sont pas nombreux à Rome, avec celui d'Antinoüs on en connaît quatre autres voués à Sarapis et Isis-Séléné. Si le prophète, comme il semble, était plus spécialement attaché à l'hydrie contenant l'eau consacrée, c'est à dire en fait à Osiris-Nil (cf. M. C. van der Kolf, *op. cit.* col. 801-802; Malaise, *Cultes ég. en Italie*, p. 116-117) il est tout à fait logique que le prêtre voué au culte d'Antinoüs-Osiris, le dieu noyé dans le Nil, ait porté le titre de prophète.

[73] Cette chapelle possédait quatre piliers (cf. *CIL* XIV, 2112). Les fidèles assemblés en collège de *Cultores* y célébraient l'anniversaire d'Antinoüs par un banquet et une fête d'Osiris, cf. Hermann, *JAC* 1, 1964, p. 158 n. 28. Il va de soi que ce *Dies Natalis* était le jour de sa naissance en tant que dieu, c'est à dire le jour de sa mort humaine, soit vers le 30 Octobre date proche de celle de l'*Inventio Osiridis*.

[74] Le Synode des Dionysiastes à Rome consacra par une inscription métrique (*IG* XIV, 978 *a*) l'érection d'une statue d'Antinoüs. Il est donc fort probable que les sanctuaires isiaques de Rome et ses environs où il était admis en tant que dieu συνθρόνος, possédaient eux aussi des effigies d'Antinoüs.

Il reste enfin à examiner si la représentation d'Antinoüs sur notre monument n'est pas incompatible avec la datation que ses autres éléments permettent de supposer. Antinoüs se noya à la fin du mois d'Octobre 130 et il est clair que son culte ne survécut guère — tout au moins en Occident — à celui qui l'avait instauré. Or, nous savons qu'Hadrien qui mourut en 138, ne revint à Rome qu'en 132 (sinon 133). L'autel de Fabia Stratonice serait donc à dater entre 132-133 et 138-140. On a vu que par des critères strictement archéologiques, il était difficile de trancher entre le règne de Trajan et celui d'Hadrien et que le style faisait plutôt attribuer ce monument à l'époque de ce dernier. Certes, les dates imposées par la figuration d'Antinoüs nous amènent à l'extrême fin de ce règne mais ceci à mon sens, ne constitue pas un obstacle majeur à l'identification proposée.

Au terme de cette enquête, il resterait encore à se demander pourquoi ceux qui ont conçu la décoration de cet autel, Fabia Stratonice ou son époux, ont-ils choisi d'y faire figurer Antinoüs-Osiris. Je ne crois pas que ce soit une sorte d'opportunisme politique qui ait amené ici la représentation du favori d'Hadrien. On pourrait plutôt évoquer un opportunisme religieux. Comme on l'a déjà vu, il semble qu'une espèce de répulsion pour Osiris lui-même lui avait fait préférer certains de ses aspects qui, notons le, sont en rapport avec l'eau, la crue, le Nil. Or, voilà que précisément un nouveau dieu vient de ce Nil. En lui, tout en respectant une tradition religieuse strictement égyptienne, on peut vénérer Osiris, mais un Osiris finalement plus proche, plus concret, plus évocateur que l'antique divinité venue de la plus ancienne Égypte et toute chargée encore de mythes trop barbares et de pratiques trop étranges. Antinoüs-Osiris est un Osiris qui n'a pas été assassiné, ni démembré, ni peut-être même momifié, dont le corps, il se peut, reposait aux portes de Rome [75], chez qui en un mot, le merveilleux l'emporte

[75] C'est là un problème très discuté: Antinoüs a-t-il été enseveli à Antinoopolis ou à Rome, là où l'obélisque Barberini, maintenant sur le Pincio, aurait marqué l'emplacement de son tombeau près de la Porte Majeure. Sur cette question, cf. Beaujeu, *La religion romaine à l'apogée de l'Empire*, p. 253-255. Malaise, *Cultes ég. en Italie*, p. 423 n. 1 pense pour sa part qu'Antinoüs aurait pu être enseveli à Tibur dans la Villa d'Hadrien.

sur le macabre. Mais il est bien évident que dans tout ceci la personne d'Antinoüs ne servait en sorte que de relais et que c'était l'Osiris qui importait. Le manque de monuments comparables oblige à la prudence, mais on pourrait ainsi expliquer la présence d'Antinoüs-Osiris sur notre autel.

Certes, ce n'est là qu'une hypothèse que j'ai formulée en procédant par élimination et que j'ai proposée en développant moi-même au fur et à mesure les objections qui peuvent lui être faites. Parmi celles-ci, la localisation de cet autel présumée des environs de Bari est à envisager. On peut la mettre en doute, il est impossible de la réfuter. Rappelons cependant que les « Plutii » affectionnèrent, semble-t-il, la région de Tusculum et de Gabies qui n'est pas éloignée de Tibur et qui est bien proche de Lanuvium [76] ... Et, pour finir, si cette petite recherche a finalement posé plus de problèmes qu'elle n'en a résolus, j'espère toutefois qu'elle a fait ressortir les nombreux intérêts de ce beau monument qu'est l'autel funéraire de Fabia Stratonice.

[76] Lanuvium est la seule localité où l'on connaisse un culte privé d'Antinoüs (cf. *supra*), mais aucun document isiaque n'y a été retrouvé.

INDICES

I — AUTEURS ANCIENS

Apulée

Métamorphoses XI, 9-10 — p. 19 n. 55
10 — p. 5 n. 10
11 — p. 15, 17 n. 48

Hérodote

II, 42 — p. 24 n. 68

Juvénal

Satires VI, 526 — p. 19 n. 55

Lucain

La Pharsale IX, 159 — p. 19 n. 55

Martial

Épigrammes XII, 28, 19-20 — p. 19 n. 55

Minucius Felix

Octavius XXII, 1 — p. 19 n. 55

Ovide

Amours II, 2, 25 — p. 19 n. 55
Métamorphoses I, 747 — p. 19 n. 55
IX, 692 — p. 19 n. 56

Plutarque

Isis et Osiris 3-4 — p. 19 n. 55
61 — p. 17 n. 48
63 — p. 5 n. 10
68 — p. 19 n. 56

Porphyre

De Imaginibus III, 11, 43 — p. 16 n. 45

Varron

De Lingua Latina V, 10 — p. 19 n. 56
Fragment chez saint Augustin, *La Cité de Dieu* XVIII, 5 — p. 19 n. 56

II — INSCRIPTIONS

E. Breccia, *Iscrizioni greche e latine* (Catalogue général des antiquités égyptiennes du Musée d'Alexandrie), Le Caire, 1911.

120 p. 16 n. 44

CÉ 18 p. 16 n. 44
44 p. 16 n. 44
49 p. 17 n. 47
150 p. 16 n. 44
152 p. 22 n. 63
156 p. 16 n. 44 et 45
191 p. 16 n. 44

CIL II 3386 p. 18 n. 54
CIL III 5824 p. 9 n. 16

CIL VI 698 p. 9
1872 p. 9
9201 p. 9
9673 p. 8 n. 13
9814 p. 9
9892 p. 9 n. 16

CIL XIV 2433 p. 9
2580 p. 9
2635 p. 9
2793 p. 9, 10 n. 17
2812 p. 9
3712 p. 9 n. 16

ILS 3510 p. 9
3569 p. 9
4422 p. 18 n. 54
5449 p. 9, 10 n. 17
6212 p. 9
7266 p. 9
7499 p. 9
7588 p. 9
7597 p. 9
7598 p. 9 n. 16
7599 p. 9 n. 16
7600 p. 9 n. 16
7601 p. 9
7605 p. 8 n. 13

F. Bilabel, *Sammelbuch griechischen Urkunden*, Heidelberg, 1934 sq.

3482 p. 16 n. 44

SIRIS 16 p. 12 n. 28
33 a p. 17 n. 47
99 p. 16 n. 44
110 p. 16 n. 44 et 45
447 p. 12 n. 30
469 p. 12 n. 30
473 p. 12 n. 30
563 p. 22
761 p. 18 n. 54
789 p. 12 n. 30
790 p. 12 n. 30

III — INDEX GÉNÉRAL

Abydos
temple de Ramsès II à —, p. 19
Aeclanum, p. 10
Antinoüs
anniversaire d' —, p. 26 n. 73
culte d' —, p. 25-27
divinisation d' —, p. 24
iconographie d' —, p. 22-23
— - Osiris, p. 23 et sq.
prophète d' —, p. 26
temple d' — à Lanuvium, p. 26
tombe d' —, p. 27 n. 75
Antonin le Pieux, p. 25 n. 70
Anubis, p. 6, 7 n. 12
— anthropomorphe, p. 19-21
— - Hâpy, p. 25 n. 69

— et Hermès, p. 16-17, 20-21
iconographie d' —, p. 15, 17-18
mythologie d' —, p. 15-16
— et le Nil, p. 25 n. 69
Apis, p. 18
Apothéose, p. 25
Autels
— funéraires, p. 2 n. 4
— avec représentations d'Anubis, p. 17-18

Bari, p. 1, 10, 28
Bastet, p. 5 n. 10
Bénévent, p. 11

Caducée, p. 6, 20
Canéphore, p. 12
Coiffure
— des Impératrices, p. 3-4
Coppa Navigata, p. 10

Diane-Hécate
temple de — et d'Antinoüs à Lanuvium, p. 26

Faustine
apothéose de —, p. 25 n. 70
Femmes
les — et les cultes isiaques, p. 11-13

Gabies, p. 9, 10, 28

Hadrien, p. 2, 3, 4, 5, 24, 27
Harpocrate, p. 17, 19
Hathor, p. 5 n. 10
Héqat, p. 19
Herdonia, p. 10
Hermanubis, p. 16-17, 20, 21, 25

Isis, p. 5 n. 10, 10, 11, 17, 25 n. 69
— et les femmes, p. 11-13
— avec sistre et situle, p. 11
Iseum Campense
colonnes de l' —, p. 19 n. 55

Junon, p. 25 n. 70
Jupiter, p. 25 n. 70

Lanuvium, p. 26, 28
Lavello, p. 10
Lucius Plutius Hermès, p. 5, 8, 10, 11, 15

Marc Aurèle, p. 25 n. 70
Marciane, p. 3-4
Matidie, p. 3
Mélanéphore, p. 13
Momies, p. 17

Némès, p. 23
Nil
— et Anubis, p. 25 n. 69
divinisation des noyés dans le —, p. 24, 27

Oneirocrite, p. 12
Oup-Ouaout, p. 20 n. 57
Osiris, p. 15-16, 27
— - Canope, p. 19 n. 55, 22
culte et iconographie d' — en Italie, p. 21-22

Palla, p. 2, 13 n. 33
Palme, p. 7
Paon
symbole de l'immortalité céleste, p. 1-2
et l'apothéose des Impératrices, p. 25
Plotine, p. 3
Plutius
gentilice, p. 8-10
Prophète
d'Antinoüs, p. 26

Ras el Soda
sanctuaire de —, p. 20, 21
Rubi, p. 10

Sabine, p. 3-4
Sacerdoces
exercés par des femmes, p. 11-13
Sekhmet, p. 5 n. 10
Sistre, p. 5, 11, 13, 20
Situle, p. 5, 11, 13, 20
Stola, p. 2, 13 n. 33

Tibur
Villa d'Hadrien à —, p. 11 n. 23, 22 n. 65, 27 n. 75
Trajan, p. 1, 3, 4, 5, 27
Tusculum, p. 9, 28

Vénus
temple de — à Gabies, p. 10
Vénusia, p. 10

TABLE DES PLANCHES

Frontispice Fabia Stratonice. (Cliché Bad. Landesmuseum, Karlsruhe).

I Autel de Fabia Stratonice. Face principale. (Cliché Bad. Landesmuseum, Karlsruhe).

II Autel de Fabia Stratonice. Face principale. Détail. (Cliché Bad. Landesmuseum, Karlsruhe).

III Autel de Fabia Stratonice. Face principale. Inscription. (Cliché Bad. Landesmuseum, Karlsruhe).

IV Autel de Fabia Stratonice. Côté droit. (Cliché Bad. Landesmuseum, Karlsruhe).

V Autel de Fabia Stratonice. Côté droit. Détail. (Cliché Bad. Landesmuseum, Karlsruhe).

VI Autel de Fabia Stratonice. Côté gauche. (Cliché Bad. Landesmuseum, Karlsruhe).

VII Autel de Fabia Stratonice. Côté gauche. Détail. (Cliché Bad. Landesmuseum, Karlsruhe).

VIII Tête de femme. Rome. Musée National Romain. Inv. n° 51052. (Cliché d'après *Museo Nazionale Romano*, B. M. Felletti, *I Rittrati*, Rome, 1963, n° 186).

IX a) — Marciane. New-York. Metropolitan Museum of Art. Inv. n° 20.200. (Cliché d'après *The Metropolitan Museum of Art*, G. M. A. Richter, *Roman Portraits*, New-York, 1948, n° 66).
b) — Marciane. (Cliché d'après R. Delbrueck, *Antike Porträts*, Bonn, 1912, Taf. 62, n° 39).

X Sabine (?). New-York. Metropolitan Museum of Art. Inv. n° 22.139.2. (Cliché d'après *The Metropolitan Museum of Art*, G. M. A. Richter, *Roman Portraits*, New-York, 1948, n° 70).

XI a) — Intaille. Anubis. (Cliché d'après P. Zazoff, *Antike Gemmen in deutschen Sammlungen*, III, *Braunschwig, Göttingen, Kassel*, 1970, p. 1231, Taf. 103, 144. b) — Intaille. Anubis. (Cliché d'après P. Zazoff, *Antike Gemmen, Staatliche Kunstsammlungen Kassel*, Kassel, 1970, Taf. 17, Abb. 100-101.

XII Isis. Rome. Musée du Capitole. Inv. n° 744. (Cliché d'après M. Malaise, *Inventaire préliminaire des documents égyptiens découverts en Italie*, (*ÉPRO* 21), Leyde, 1972, pl. 13).

XIII Stèle funéraire de Sophia, fille d'Agapètos, de Keiriadès. Athènes. Musée National. Inv. n° 1214. (Cliché d'après F. Dunand, *Le culte d'Isis dans le bassin oriental de la Méditerranée*, (*ÉPRO* 26), Leyde, 1973, tome II, Pl. V).

XIV Temple de Ramsès II à Abydos. Bas-relief. (Cliché Gaddis).

XV Antinoüs-Osiris. Rome. Musée du Vatican. Inv. n° 99. (Cliché d'après G. Botti et P. Romanelli, *Le sculture del Museo Gregoriano Egizio*, Cité du Vatican, 1951, pl. 67).

XVI Antinoüs-Osiris. Rome. Musée du Vatican. Inv. n° 99. (Cliché d'après Botti-Romanelli, *op. cit.*, pl. 72).

D M
FABIAE Q. S. TRATONICE
OPTIMAE ACPIISSIMAE CONIVGI
L. PLVTIVS HERMES

Planche II

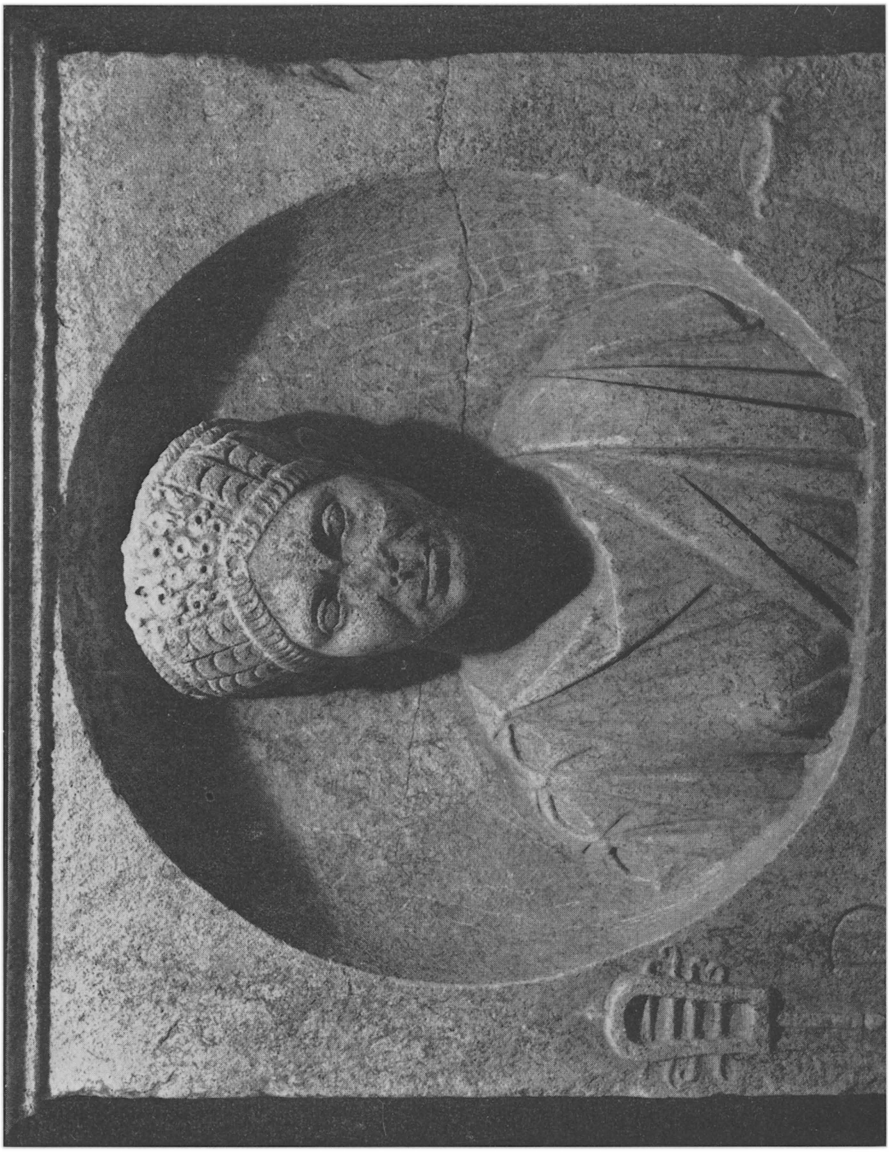


Planche III

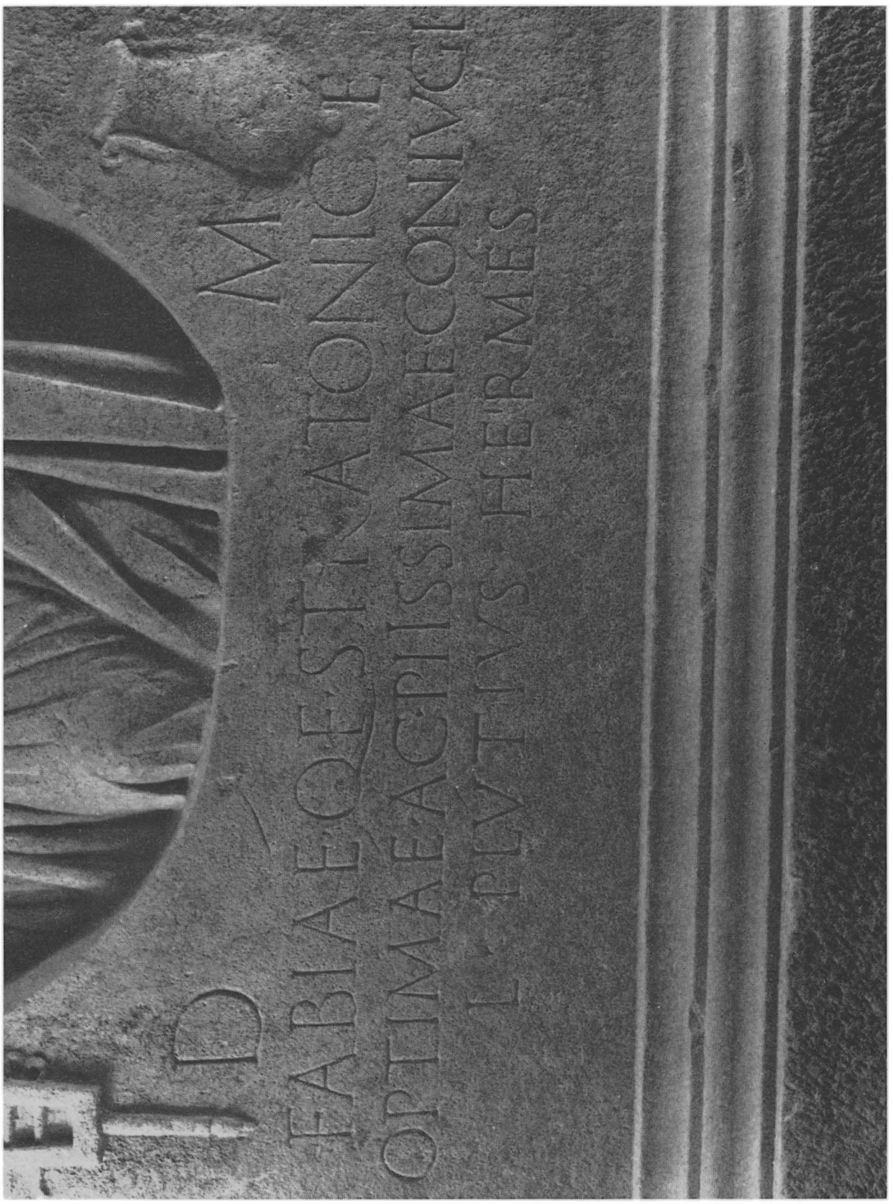

D M
FABIAE·ESTIATIONICE
OPTIMAE·AC·PIISSIMAE·CONIVGI
L·PLVTIVS·HERMES

PLANCHE IV

PLANCHE V

PLANCHE VI

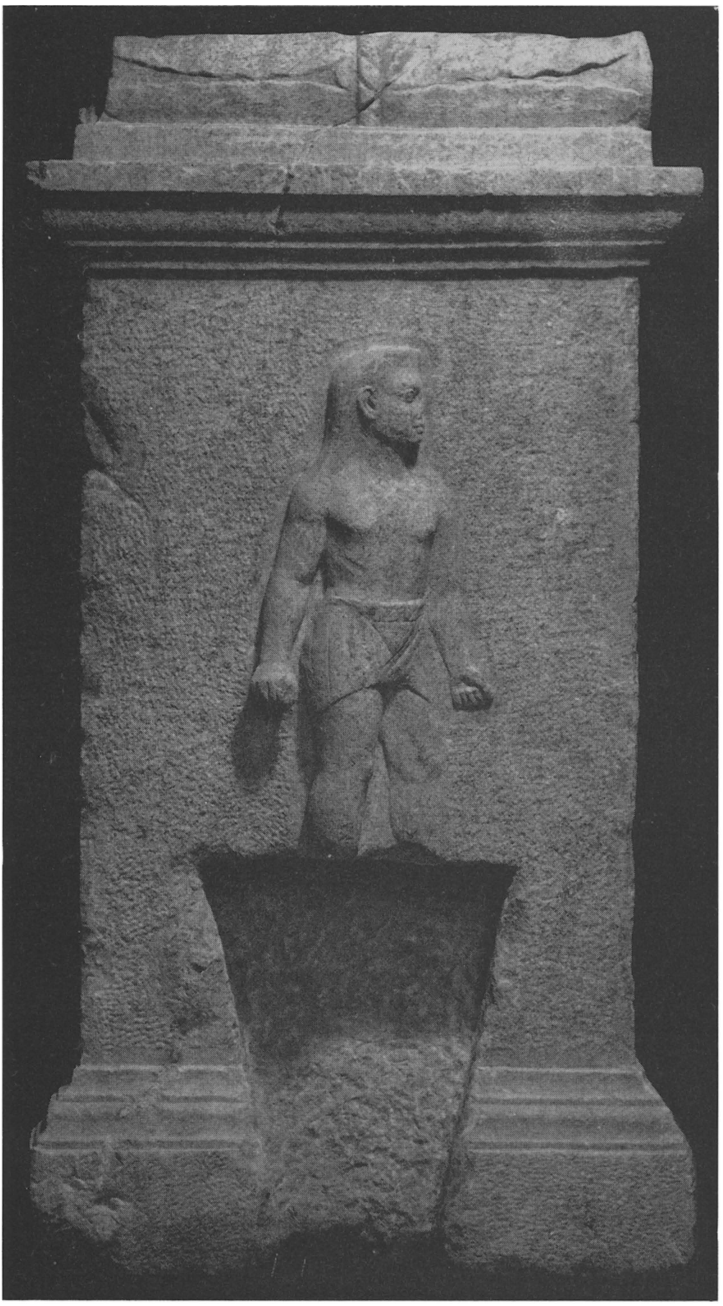
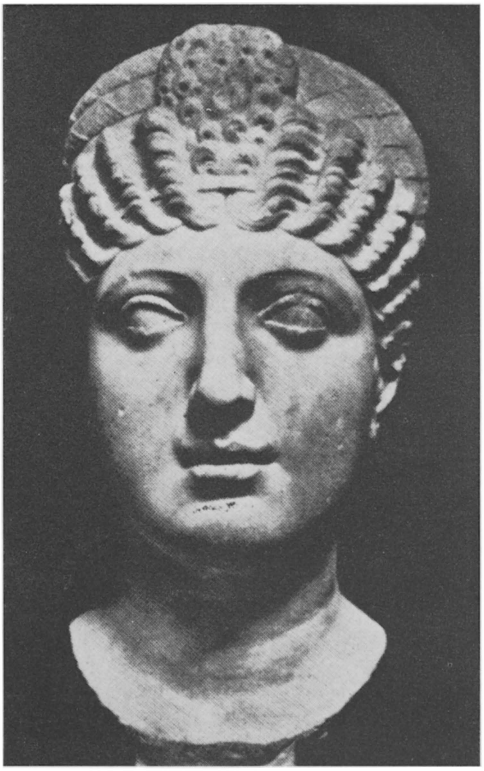
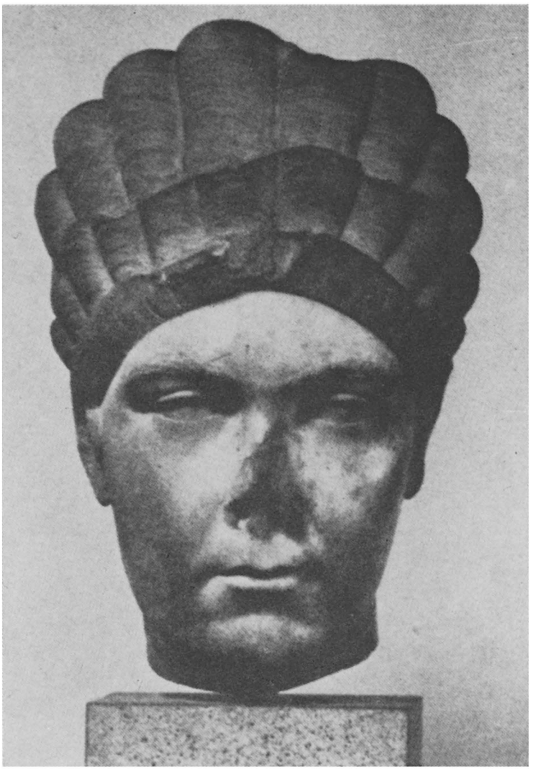


PLANCHE VII

PLANCHE VIII

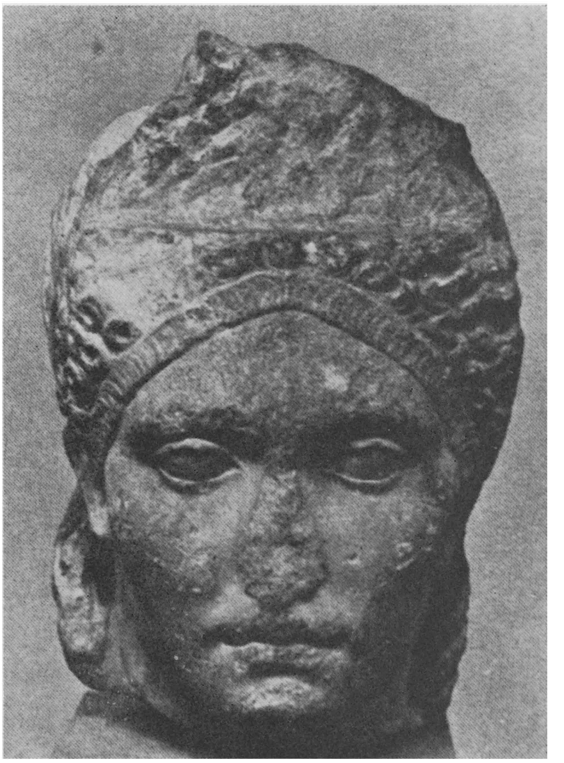




a

b

Planche X

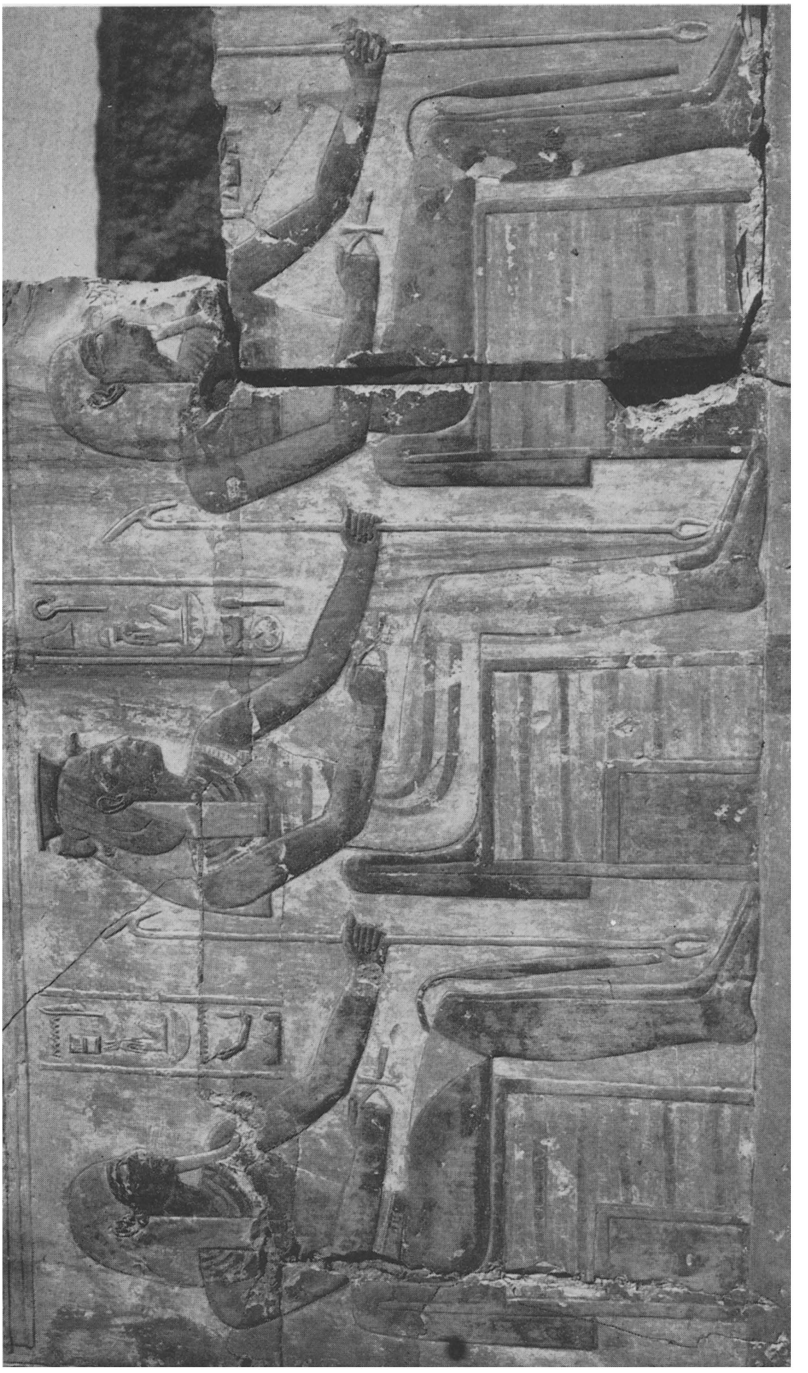


a

b

Planche XII

Planche XIV



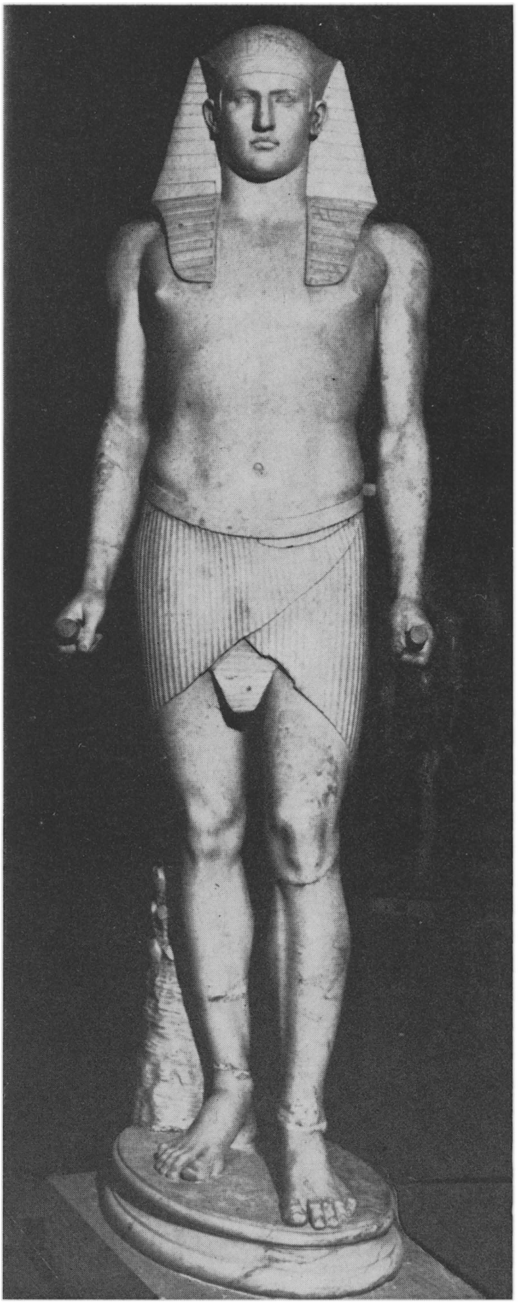


Planche XVI